ПРОЛЕТАРИИ ВСЕХ СТРАН СОЕДИНЯЙТЕСЬ

ПОД ЗНАМЕНЕМ МАРКСИЗМА

ЕЖЕМЕСЯЧНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМ. ЖУРНАЛ.

№ 9—10

СЕНТЯБРЬ—ОКТЯБРЬ 1922.

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО „МАТЕРИАЛИСТ"
МОСКВА

ПРОЛЕТАРИИ ВСЕХ СТРАН, СОЕДИНЯЙТЕСЬ!

ПОД ЗНАМЕНЕМ МАРКСИЗМА.

ЕЖЕМЕСЯЧНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ И ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМ. ЖУРНАЛ.

№ 7—8.

ИЮЛЬ—АВГУСТ 1922.

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО „МАТЕРИАЛИСТ“.
МОСКВА.

Главлит. № 2268, Москва. Отпечат. 8.000 экз.

20-я Государственная типография (бывш. Кушнерева), Пименовская, д.1/16.

СОДЕРЖАНИЕ.

Трибуна.

Библиография.

Людвиг Фейербах.

(К пятидесятой годовщине его смерти).

(1804 28/VII—1872 13/IX).

„Die Pfaffen und Aristokraten schreien über den Materialismus, über den Eigennutz der Gegenwart. Warum? Weil man den Herren nicht mehr allein das Recht des Eigennutzes einräumt, weil auch der Bauer, der Pöbel, das gemeine Volk überhaupt nicht mehr Alles den Pfaffen und Aristokraten zur Befriedigung ihrer Herrsch-und Habsucht überlassen, sondern selbst etwas haben und sein will“ [1])

(Feuerbach).

„Nur die „Lumpen“ sind Revolutionäre! Natürlich, mit einem schweren Geldsack auf dem Bucke kannst du keine hohen Sprüngen machen“ [2])

(Feuerbach)

В конце тридцатых и в течение сороковых годов прошлого столетия имя Фейербаха гремело по всей Германии. В его лице на общественную и литературную арену выступил отважный боец, философ-революционер, материалист и атеист, смело ринувшийся в бой и ставший громить и разрушать освящавшую все устои старого прогнившего общества идеологию: идеалистическую философию и религию. Фейербах в эту эпоху был признанным идейным вождем, истинным властителем дум, вокруг знамени которого сплачивались все радикальные элементы общества. Средние века, говорит справедливо Энгельс, знали только одну форму идеологии: религию и богословие. Германия начала девятнадцатого столетия была в значительной степени еще страной феодальной; но под покровом феодализма капитализм, однако, достиг значительных успехов. Поэтому молодая буржуазия до поры до времени мирилась с феодальным режимом. „По отношению к мелкой буржуазии и пролетариату она была груба, по отношению к абсолютизму и феодализму—хитра“ (Меринг). Идеология буржуазии, в особенности в лице самого гениального ее представителя — Гегеля была проникнута духом примирения между богословием и спекулятивной философией, или, иначе говоря, между феодализмом и капи-

---

[1]) Попы и аристократы вопиют против материализма, против своекорыстия современности. Почему? Потому, что ныне отрицают за господами исключительное право на своекорыстие; потому, что крестьянин, „чернь“, простой народ вообще не желает больше предоставить всего попам и аристократам для удовлетворения их алчности и властолюбия, но г. сами хотят кое-что иметь и чем-нибудь быть.

[2]) Только „босяка“ революционеры! Вполне естественно, ибо с тяжелым денежным мешком на спине высоко не взлетишь.

тализмом. Р а з у м идеалистической философии должен был оправдать то, что является предметом в е р ы с точки зрения теологии. Возникает вопрос: является ли эта „связь" законной или только случайной? И Фейербах на этот вопрос дает положительный ответ, ибо, говорит он, сама спекулятивная философия есть не что иное, как разновидность теологии. „Тайну спекулятивной философии составляет теология". И надо прямо сказать, что доказательству этого положения у Фейербаха посвящены самые глубокие и блестящие страницы. Его критику идеализма следует признать самой сокрушительной и, с нашей точки зрения, окончательной. Это, разумеется, не помешает никогда ни „рабам", ни „ослам" (выражения Фейербаха) пережевывать идеалистическую жвачку: рабам—в подражание господам, ослам — на свой страх и риск. Для Фейербаха же ясно одно, что кто не отказывается от идеалистической философии, тот не порывает и с теологией. Поэтому задача, стоявшая перед нашим благородным мыслителем, сводилась к окончательному разоблачению обоих союзников, к нанесению им сокрушительного, смертельного удара и к построению на их костях нового здания материалистической философии. Его критика идеалистической философии бросает яркий свет на „сущность религии", критика же религии и, в частности, христианства разоблачает перед нами сущность идеалистической философии. Отрицательный результат, к которому приводит критика, состоит в том, что природа и человек составляют истинную, хотя и скрытую сущность как религии, так и философии, что тайну философии и религии составляет а н т р о п о л о г и я. Однако в идеалистической философии и теологии все „поставлено на голову", все дано в извращенной и фантастической форме. Согласно теологии и спекулятивной философии, не человек создает себе Бога, а Бог является творцом человека, не природа порождает мышление, а мышление, идея создает природу. В умозрительной философии истинное отношение между бытием и мышлением искусственно затушевывается. Стоит только перевернуть умозрительное построение, и мы получим истинный принцип новой философии. „Чтобы понять Фейербаха и мотивы его философской работы мысли,—говорит справедливо Фр. Иодль,—необходимо обратить внимание на связь его с Гегелем. Ведь самые важные и основные положения фейербаховской философии возникли в качестве антитезы к философии Гегеля; и может быть даже самая краткая и наиболее меткая характеристика исторического положения Фейербаха заключается в утверждении, что он произвел такой же переворот в философии Гегеля, как Коперник в астрономии Птоломея: то, что раньше было центром вселенной, абсолютный дух, отодвигается теперь в качестве простой проекции на периферию; природа, которая являлась у Гегеля самоотчуждением духа, становится центральным понятием, жизни".

целостности; содержанием же действительности является природа в самом общем смысле этого слова". „Философия должна снова соединиться с естествознанием, и естествознание с философией". В самом общем смысле, как выражается Фейербах, естествознание обнимает „физиологию" и „антропологию". В более узком смысле естествознание сводится лишь к „физиологии", т.-е. к совокупности наук о природе.

Что же следует понимать под „антропологией"? Отдельный человек для себя не заключает в себе сущности человека, говорит Фейербах. „Сущность человека содержится только в общении, в общественных отношениях, в единстве человека с человеком". К разуму, к образованию понятий и идей люди приходят сообща, в обществе. Стало быть, антропология есть человековедение в смысле „обществоведения". Философия, таким образом, состоит из двух частей: из „натурфилософии" и „философии духа". Старый материализм совпадал с натурфилософией материализм Фейербаха составляет единство натурфилософии и философии духа. Фейербах называет себя духовным естествоиспытателем, ибо он занимался не естествознанием природы, а естествознанием духа. Историческая заслуга Фейербаха состоит в том, что он поднял материализм на более высокую ступень, которая послужила исходным пунктом и базисом для марксизма. Материализм до него уделял внимание, главным образом, природе. Фейербах же распространяет „права" материализма на общественно-историческую жизнь. Разница между естественно-научным материализмом и Фейербаховским заключается в том, что для первого, как выражается философ, существует лишь естественная история, для меня же еще и история человечества. Такова принципиальная постановка вопроса у Фейербаха. Он выдвигает проблему исторического материализма. Он ставит принципиально вопрос о применении материалистического метода (естествознание духа) к объяснению исторических явлений, духовных продуктов общественно-исторической жизни. Разрешить эту проблему удалось только К. Марксу.

Теоретическая философия установила существование двух реальностей: природы и человека. При таком положении вещей всякая „идеология" должна обнаружиться как фантастическое отображение природы и „человечества". В качестве „духовного естествоиспытателя" Фейербах подвергает анализу религию, в которой фантастические существа принимаются человеком за действительные существа. В результате анализа эти мнимо-действительные существа превращаются в фантастические и извращенные отображения реальных „сущностей" — природы и общественных отношений. Такова имманентная диалектика самого процесса исторического развития религии,

Фейербах не становится на почву простого отрицания религии. Религиозная вера есть общественно-исторический факт, требующий научного объяснения. Религия—своеобразный продукт общественно-исторической жизни человечества. Она представляет собою определенную форму „идеологии“ или общественного сознания. Фейербах исследует эту идеологическую форму при помощи антропологического метода. В чем же сущность антропологического метода? Фейербах подвергает религиозные феномены прежде всего психологическому анализу, так как в качестве „системы“ мыслей и переживаний они составляют продукт общественной психологии. Но анализ Фейербаха на „психологии“ не останавливается. Переживания и возникающие из них мысли и идеи определяются и порождается практическими интересами и побуждениями человека. „Психология“ имеет свои корни в культурной истории человечества. Совокупность религиозных представлений находит свое объяснение в практической жизни человеческого рода, определяется материальными потребностями людей. Мы видим таким образом, что Фейербах, вопреки установившемуся мнению, стоит и здесь на материалистической точке зрения. Но недостаток Фейербаха состоит в том, что он не может перейти на „производственную“ точку зрения, хотя во многих местах и приближается к ней. Анализ Фейербаха упирается в „потребности“. Но чем определяются потребности человека? Оказывается, что они являются выражением человеческой „природы“. Процесс развития общества есть не что иное, как процесс обнаружения различных потребностей человеческой природы. Так как потребности человеческого рода не ограничены, то и способность его к развитию безгранична. Фейербах как будто вернулся к точке зрения французских мыслителей XVIII стол. Природа человека изменяется в связи с развитием его потребностей; но, с другой стороны, потребности человека определяются его „природой“. Фейербах, правда, не стоит на точке зрения неизменности человеческой природы, но все же в этой „природе“ заключена как бы в свернутом виде, in potentia, вся совокупность потребностей, которые „развертываются“ в историческом процессе общественной жизни. Потребности обнаруживаются не сразу, а развиваются постепенно.

Фейербах исходит из материалистической точки зрения, но останавливается на полдороге. Он упирается в человеческую „природу“ и „потребности“, не будучи в состоянии их преодолеть. В противоположность Фейербаху, Маркс становится на „производственную“ точку зрения. Это ему удалось путем углубления и дальнейшего развития теории познания Фейербаха. Абстрактная „природа“ и „потребности“ оставляли у Фейербаха место для идеалистического понимания истории.

Маркс дополняет теорию познания Фейербаха известным поло-

жением; „воздействуя на природу вне его, человек изменяет свою собственную природу". „Человек побуждается к размышлению главным образом теми ощущениями, которые он испытывает в процессе своего **воздействия** на внешний мир", как формулирует мысль Маркса Плеханов. У Фейербаха человек побуждается к размышлению главным образом теми ощущениями, которые он испытывает в процессе „потребления" внешних предметов. В связи с этим становится понятным и значение **потребностей** в культурной жизни человечества. Внешние предметы для Фейербаха суть в первую очередь объекты потребления. Окружающий человека материальный мир доставляет ему **средства питания**, являясь источником удовлетворения потребностей. Фейербах чрезвычайно близок к материалистическому пониманию истории, но у него отсутствует понимание **активного** отношения общественного человека к природе в процессе производства. „Природа человека" и его „потребности" сами находятся в зависимости от развития производительных сил, от процесса производства, учит Маркс. „В зависимости от характера производительных сил, говорит Маркс, изменяются и общественные отношения производителей друг к другу, изменяются условия их совместной деятельности"... „На различных формах общественности, на общественных условиях существования возвышается целая надстройка различных своеобразных чувств и иллюзий, взглядов и понятий".

2. Натуралистические религии.

Итак, Фейербах заложил теоретическую основу для понимания религии, как продукта общественного развития. Фейербах вскрыл истинную „сущность" религии. Он разоблачил своеобразный религиозный **фетишизм**, состоящий в том, что человек боготворит свою собственную сущность, как объективное, „чужое" существо. Этот религиозный „фетишизм" имеет свои корни в общественных отношениях, фантастическим отображением которых и является вообще религиозная „идеология". Следовательно, не только материализм Фейербаха, не только его теория познания, но и его критика религии составляет исходный пункт марксизма. Своей критикой религии он кладет начало новому пониманию идеологических форм.

„Мое учение или воззрение,—говорит Фейербах—резюмируется в двух словах: природа и человек. Существо, которое у меня предшествует человеку, существо, которое является **причиной** или **основанием** человека, которому последний обязан своим происхождением и существованием—это существо у меня **не бог**—мистическое, неопределенное, двусмысленное слово,—а **природа**—ясное, чувственное недвусмысленное слово и существо. Существо же, в котором природа превращается в личное, сознательное, разумное существо—это чело-

век". Природа противостоит человеку, как существо вечное существу, возникшему во времени на определенной ступени развития первой. Если таким образом природа и человек суть единственные реальности, то разоблаченные „сущности" религии должны обнаружиться в последнем счете, как извращенные отображения или природы, или же человека.

„По своим физическим свойствам, из которых самое существенное, могущество, бог—причина физических существ, основание природы; по своим моральным качествам, из которых самое существенное доброта, бог—причина моральных существ—людей". В „Сущности христианства", говорит Фейербах, моим предметом был бог, как моральное существо; там я не имел возможности дать полную картину моих взглядов. Вторая, там по необходимости опущенная половина бога, его физические качества должны были найти себе место в другом сочинении. Но это я мог сделать только в таком сочинении, в котором речь идет о естественной религии, т.-е. такой религии, которая имеет своим существенным предметом физического бога. И подобно тому, как я в „Сущности христианства" показал, что бог, по своим моральным или духовным качествам, бог, как моральное существо, есть не что иное, как обожествленная и объективированная духовная сущность человека—т.-е., что теология в действительности, по своему последнему основанию и конечному результату, является лишь антропологией, так я в „Сущности религии" показал, что физический бог или бог, рассматриваемый как причина природы, звезд, деревьев, камней, животных, людей, поскольку и они являются естественными физическими существами—выражает не что иное, как обожествленную, олицетворенную сущность природы. Стало быть, тайну физико-теологии составляет только физика или физиология, понятая не в современном узком смысле слова, а в ее древнем универсальном смысле, как естествознание вообще. И если я таким образом раньше формулировал свое учение в положении: теология есть антропология, то теперь я должен дополнить его и прибавить: и физиология" [1]). Значит тайну теологии составляет антропология и физиология, т.-е. человек и природа. В каком смысле это положение следует понимать, мы увидим из дальнейшего.

Но прежде, чем перейти к выяснению „сущности" религии, необходимо еще послушать Фейербаха относительно мотивов, побудивших его уделить столько внимания религиозной проблеме. Мотивы эти, как выражается сам Фейербах, не теоретического или спекулятивного, а чисто практического характера.

---

[1]) Werke, VIII. B., S. 25—26.

„Меня,—говорит он,—интересовала и интересует религия, главным образом, постольку, поскольку она является—пусть только в воображении людей—основанием человеческой жизни, основанием морали и политики". Фейербах ставит себе задачей освобождение человечества от религиозного кошмара. Человек должен, наконец, перестать быть добычей, игрушкой тех человеконенавистнических сил, которые пользуются религией, как орудием угнетения и эксплоатации человека. „Моей целью было,—говорит Фейербах,—доказать, что те силы, которым человек поклоняется и перед которыми он испытывает страх, которым он даже приносит кровавые человеческие жертвы, чтобы расположить их в свою пользу, что эти силы суть только создания его собственной, несвободной, трусливой души (des Gemüthes) и невежественного, необразованного разума. Я стремился доказать, что существо, которое он противопоставляет себе в религии и теологии, как отличное от себя существо, есть его собственное существо—с тем чтобы человек, осознав бессознательное господство над ним его собственного существа, в будущем сознательно бы сделал свое собственное, человеческое существо законом и основанием, целью и масштабом политики и морали" [1]).

Таким образом Фейербах в своих „религиозных" исследованиях ставит себе задачей разоблачить—да позволено мне будет так выразиться—религиозный фетишизм. Бессознательный процесс, происходящий за спиною человека и состоящий в том, что человек свою собственную сущность, как и отношения людей, объективирует и почитает, как другое, отличное от него божественное существо и отношения, будучи осознан, поведет к растворению божественного существа в человеческих свойствах, отношениях и действиях. Человек тогда поймет, что в религии он боготворит только самого себя. Когда человек придет к этому сознанию, то господство сил, стоящих как будто за спиною человека и над ним, превратится в господство человека над самим собою и этими силами. Человек убедится, что могущественные силы, перед которыми он поклоняется, суть только фантастические существа, чистейшие призраки, которые, естественно, рассеются, как дым, как только будет вскрыта их истинная природа. Разоблачение сущности религии поведет к падению фетишизма, и человек станет господином земли. „Я хочу превратить людей из теологов в антропологов, из теофилов в филантропов, из кандидатов потустороннего мира в студентов земной жизни, из религиозных и политических камердинеров небесной и земной монархии и аристократии в свободных и сознательных граждан земли". В дальнейшем мы увидим, что Фейербах стремился не к созданию новой религии,

---

1) Там же, стр. 28.

„Меня,—говорит он,—интересовала и интересует религия, главным образом, постольку, поскольку она является—пусть только в воображении людей—основанием человеческой жизни, основанием морали и политики“. Фейербах ставит себе задачей освобождение человечества от религиозного кошмара. Человек должен, наконец, перестать быть добычей, игрушкой тех человеконенавистнических сил, которые пользуются религией, как орудием угнетения и эксплоатации человека. „Моей целью было,—говорит Фейербах,—доказать, что те силы, которым человек поклоняется и перед которыми он испытывает страх, которым он даже приносит кровавые человеческие жертвы, чтобы расположить их в свою пользу, что эти силы суть только создания его собственной, несвободной, трусливой души (des Gemüthes) и невежественного, необразованного разума. Я стремился доказать, что существо, которое он противопоставляет себе в религии и теологии, как отличное от себя существо, есть его собственное существо—с тем чтобы человек, осознав бессознательное господство над ним его собственного существа, в будущем сознательно бы сделал свое собственное, человеческое существо законом и основанием, целью и масштабом политики и морали“ [1]).

Таким образом Фейербах в своих „религиозных“ исследованиях ставит себе задачей разоблачить—да позволено мне будет так выразиться — религиозный фетишизм. Бессознательный процесс, происходящий за спиною человека и состоящий в том, что человек свою собственную сущность, как и отношения людей, объективирует и почитает, как другое, отличное от него божественное существо и отношения, будучи осознан, поведет к растворению божественного существа в человеческих свойствах, отношениях и действиях. Человек тогда поймет, что в религии он боготворит только самого себя. Когда человек придет к этому сознанию, то господство сил, стоящих как будто за спиною человека и над ним, превратится в господство человека над самим собою и этими силами. Человек убедится, что могущественные силы, перед которыми он поклоняется, суть только фантастические существа, чистейшие призраки, которые, естественно, рассеются, как дым, как только будет вскрыта их истинная природа. Разоблачение сущности религии поведет к падению фетишизма, и человек станет господином земли. „Я хочу превратить людей из теологов в антропологов, из теофилов в филантропов, из кандидатов потустороннего мира в студентов земной жизни, из религиозных и политических камердинеров небесной и земной монархии и аристократии в свободных и сознательных граждан земли“. В дальнейшем мы увидим, что Фейербах стремился не к созданию новой религии,

---

[1]) Там же, стр. 28.

а к ее разрушению. Религии он противопоставляет культуру, просвещение, и технику, которые должны занять ее место. Упрек же в том, будто бы он стремился к обожествлению человека, к установлению новой религии, мыслитель считает просто глупым, ибо „только культура есть истинное провидение человечества".

Источником всякой религии является зависимость человека или человеческого рода (т.-е. общества) от внешних условий существования. Поэтому природа составляет первый предмет или объект религии. В отличие от животных, которые чувствуют свою зависимость от внешних сил, человек сознает эту зависимость. Если бы человек был существом, лишенным потребностей, независимым, бесконечным, то он бы никогда не нуждался в религии. Чувство зависимости тожественно с чувством ограниченности. Человек есть существо конечное, ограниченное; поэтому он находится в известных необходимых отношениях к другим существам или силам природы. В качестве такого ограниченного существа, нуждающегося в других существах, он чувствует свое ничтожество перед могущественными силами, находящимися вне его и определяющими его жизнь. То, от чего человек зависит, что имеет власть над его жизнью и смертью, что составляет источник страха и радости, и называется богом. Ограниченность и конечность человека выражается прежде всего в сознании неизбежности смерти. Если бы человек не умирал, а жил бы вечно, то он не имел бы религии. „Только могила человека родина богов". В неизбежности смерти человек сознает свое бессилие. Религия должна указать человеку средство или путь освобождения от того, от чего он находится в зависимости. Средством против смерти служит бессмертие или, точнее, вера в бессмертие.

Фейербах приписывает слуховому органу главную роль в образовании религии. „Ухо—мать богов". „Обладай человек только глазами и руками, чувством обоняния и вкуса, он не имел бы религии, так как эти чувства суть органы критики и скептицизма". Самым очевидным проявлением чувства зависимости является страх, страх перед непонятными силами и явлениями природы. Чувство страха вызываются в человеке прежде всего явлениями грома и молнии. Бог грома обычно самый почитаемый и вместе самый древний бог. Но эти явления воспринимаются человеком органом слуха. Вот почему он играет, по мнению Фейербаха, такую большую роль в образовании религиозных представлений.

Страх перед непонятными явлениями природы есть не что иное, как выражение того же факта зависимости человека от внешних сил, которые определяют его жизнь. Одни явления природы приносят

человеку пользу, другие—вред. Фейербах выводит, в согласии со всем своим материалистическим учением и в частности в согласии с своей материалистической теорией познания, религию из того действия, которое оказывают явления природы на наши чувства и на материальные условия жизни. И Фейербах жестоко, но вполне справедливо потешается над теми, которые происхождение, источник религиозных представлений, видят в абсолютном, сверхчувственном, бесконечном, как будто человек лишен чувств и как будто они не играют роли в религии. Явления природы действуют на наши чувства, и отношение первобытного человека к ним определяется тем значением и той ролью, какую они играют в жизни человеческого общества. „Когда,—рассказывает Фейербах,—несколько лет тому назад Германия пострадала от неурожая, во всех христианских церквах возносились искренние и горячие мольбы к Богу о ниспослании помощи; были установлены особые дни покаяния и молитвы. Что послужило для этого основанием? Страх перед предстоящим голодом". Этот пример лишний раз доказывает, что христиане не далеко ушли от язычников и некультурных народов в своих религиозных представлениях. Но чувство страха, опасности, грозящей человеку, не является полным и достаточным объяснением происхождения религии. Непосредственное чувство страха или опасности есть преходящий аффект. Но в качестве постоянного фактора, вызывающего чувство и сознание опасности остается предмет, являющийся источником и виновником чувства страха. Человек отличается способностью воспоминания, закрепления в представлениях прошлых событий. Память приходит человеку на помощь. Он помнит смену времен года: зимнюю стужу и радость, доставленную летним солнцем. Память о прошлом становится надеждой на будущее. Сменяющиеся в вечном потоке природы явления вызывают в человеке то чувство страха и опасности, то чувства радости, освобождения и спасения. Явления природы, от которых зависит жизнь человека, оказываются то враждебными, то милостивыми по отношению к нему силами. Тот же самый предмет, который является источником страха испытываемой человеком опасности, через некоторое время сменяет гнев на милость, вызывая в нем чувство облегчения, спасения, освобождения. Один аффект сменяется другим. Добро и зло, страх и радость имеют один и тот же источник. Те же силы природы, которые, как, напр., гроза, наводят ужас на животных и людей, оказывают благотворное действие на поля и луга, орошая их обильными потоками дождевой воды. Так, одни и те же явления и силы природы, которые приносят зло, приносят и добро. Будучи предметами страха и опасности, они в то же время вызывают в человеке чувство почитания, любви, и благодарности. У древних германцев, напр., бог грома (der Gott Thôrr)

является „благодетельным, милостивым бордом за людей“, „покр вителем земледелия“, ибо в качестве бога грозы он одновр менно оплодотворяет землю дождем и вызывает солнечный свет. Д первобытного человека бог—существо (или силы природы), от кот рых, по его представлениям, „зависит жизнь, существование чел века“.

Но что значит испытывать страх? Чувство страха непосредственно связано с чувством или представлением о смерти. Мы испытываем страх перед грозными и страшными силами природы потому, что мы опасаемся смерти. В нас при этом говорит непосредственное чувство самосохранения, инстинкт жизни. Мы боимся смерти, т.-е. уничтожения, и мы радуемся радости, т.-е. утверждению жизни. Страх—чувство зависимости от могущественных сил природы, которые в состоянии нас уничтожить. Радость—чувство зависимости, связанное с сознанием утверждения нашей жизни. Я люблю бога потому, что, благодаря его милости, я существую. Я боюсь бога потому, что он является виновником моих страданий. Оба эти чувства в религии связаны неразрывно, ибо то, что является источником жизни, представляется одновременно и источником смерти. Положительный и отрицательный момент составляют одно целое, которое и выражается у Фейербаха термином „зависимость человека“ от природы. Эта зависимость двойственного характера, как мы видели. Однако анализ Фейербаха на этом не останавливается, ибо он для него еще слишком абстрактен. „Чувство зависимости—единственное правильное, универсальное название и понятие для обозначения и объяснения психологического или субъективного основания религии. В действительности же,—продолжает Фейербах,—чувства зависимости как такового не существует“. Существуют лишь определенные, отдельные чувства, как чувства голода, недомогания, страха смерти, те или иные определенные чувства радости; в них, в этих определенных, конкретных чувствах, выражается зависимость человека.

С другой стороны, Фейербах и понятие „природы“ конкретизирует. Человек находится в зависимости не от природы вообще, а от природы определенной страны. Поэтому человек предметом религии делает природу своей родины. Или, иначе говоря, характер религиозных представлений данного народа определяется в первую очередь свойствами и особенностями той естественной среды, в которой народ живет, ибо только материальным условиям этой вполне определенной среды народ обязан своим существованием, своей жизнью. Стало быть, народ зависит не от природы вообще, а от определенной почвы, определенных климатических условий, окружающих его животных и т. д. Поэтому нет ничего смешного в том,

что соответствующие народы обоготворяют горы, потоки, зверей своей страны, от которых зависит их жизнь, возможность удовлетворения их материальных потребностей.

Животные составляют предмет особого почитания у диких народов. Это объясняется тем, что животные являются необходимыми для человеческой жизни существами ибо „человек только благодаря помощи животных мог подняться на ступень культуры“. Животные, стало-быть, имеют особую ценность для человека, для всей его жизни и именно потому он их почитает и обожествляет.

У некоторых народов вследствие этого существуют специальные госпиталя для животных, особо почитаемых, взависимости от той роли, которую они играют и играли в их жизни. Напр., в законах Зендавеста говорится, что только „благодаря рассудку собаки сохраняется мир... Если бы он не охранял улицы, то разбойники или волки разграбили бы все имущество. Для парсов, занимавшихся вначале почти исключительно скотоводством, собака являлась самой надежной опорой и помощницей в борьбе человека с волками и другими хищными зверями, от которых приходилось оберегать стада. Римляне имели специального бога навоза, который ведал, так сказать, делом удобрения полей. Бык был для древних народов высшим принципом или богом агрикультуры. Но что же тут удивительного, спрашивает Фейербах? Разве „навоз не составляет душу экономии“? Разве без быка крестьянин в состоянии обрабатывать землю? Что все это значит? Без животных человек не мог и не может существовать. Они ему необходимы; необходимое—это то, от чего я нахожусь в зависимости. Таким образом, на-ряду с природой, предметами человеческого поклонения и обоготворения, необходимо должны были стать и животные. Культура начинается, с точки зрения Фейербаха, с того момента, когда животные приобрели особое значение в жизни человека. Правда, предметами почитания часто являлись такие животные, которые никакой видимой пользы или вреда человеку не приносили. Но человек в своем религиозном воображении связывает с такими животными, по мотивам случайного или нам неизвестного характера, определенное их влияние или воздействие на его жизнь, посредством скрытых в нем таинственных сил и проч. Не только действительная польза или вред, но и воображаемая польза или вред, приносимые предметом или животным, становится объектом суеверного почитания.

Таким образом, заключает Фейербах, „чувство зависимости, как я его понимаю, это не теологическое, шлейермаховское, туманное, неопределенное, абстрактное чувство. Чувство зависимости в моем понимании имеет глаза и уши, руки и ноги, ибо это—человек,

который чувствует себя зависимым, видит себя зависимым, слово всем существом и всеми чувствами своими испытывающий эту зависимость. Но именно природа, т.-е. предмет чувств, и есть то, от чего зависит человек. Поэтому вполне естественно, что впечатления, которые природа через посредство чувств производит на человека, становятся, или могут стать, мотивами религиозного почитания. Истинным и настоящим источником религиозных верований и почитания являются, конечно, практические мотивы и моменты, вытекающие из практических отношений между природой и человеком. Но это не исключает и того, что предметы, стоящие в известном теоретическом отношении к нам, также могут стать предметами религии. Для правильного понимания точки зрения Фейербаха—ибо Фейербах оставался слишком долго непонятым,—необходимо еще раз подчеркнуть его мысль, состоящую в том, что природа, растения и животные лишь в зависимости от их культурно-исторической роли поскольку они связаны с условиями человеческого существования, становятся предметами культа. „Так, солнце является предметом культа не вследствие своего блеска и сияния, а как высший принцип агрикультуры, как мера времени, как причина естественного и гражданского порядка, как очевидное основание человеческой жизни, словом, только вследствие его необходимости и благотворного действия на человека". Только тогда, когда ясно „выступает значение культурно-исторической роли объектов" (будь то неодушевленные предметы природы, или растения и животные), т.-е. обусловливающие и определяющие жизнь человека свойства их, человек начинает эти предметы обоготворять. Эта замечательная мысль впервые высказана Фейербахом. И не только высказана, но на ней и основан его анализ религии. Она служит для него руководящей нитью. Какое значение эти мысли должны были иметь для развития марксизма и выработки основ исторического материализма, каждый сведущий человек сам поймет.

В связи с этим Фейербах высказывает еще одну чрезвычайно интересную мысль: по качествам животных (или вообще предметов культа) мы в состоянии восстановить характер и свойства соответствующих народов. Ибо в предметах культа, в животных, растениях человек обоготворяет самого себя.

Религия первоначально, т.-е. когда она является исторической необходимостью вследствие недостатка культуры и знания, когда производительные силы еще чрезвычайно мало развиты, является, как выражается Фейербах, искусством жизни; она имеет исключительно практический характер. Движущие силы и факторы практической жизни составляют предмет религиозного сознания. В

религии он почитает и обоготворяет те силы, которые действительно или же в воображении способствуют сохранению и поддержанию его жизни. Значит, „абсолютным" существом является сам человек, бессознательно для самого себя. Так наз. абсолютные существа, т.-е. боги, суть только относительные, т.-е. от человека зависимые, существа. Они являются богами лишь в той мере, в какой они полезны для человека. Почему,—спрашивает Фейербах,—греки поносили богов египтян—крокодилов, кошек и пр.? Потому, что египетские боги не соответствовали потребностям греков. Почему же греки почитали только своих, греческих богов? Где причина того, что они считали только своих богов настоящими богами? В богах? Нет! не в богах, а в самих греках, в их потребностях. Истинным творцом богов является человек или, как говорит Фейербах, его эгоизм, понимая под ним всю совокупность потребностей, необходимых человеку для сохранения и поддержания жизни. „Богом для смертного,—приводит Фейербах слова Плиния старшего,—является тот, кто оказывает ему помощь". Древние оказывали после смерти божеские почести тому, кто делал полезные открытия, ибо „быть богом" означало, по их представлениям, „быть полезным смертным". Если Юпитер глух к моим мольбам, молитвам,—говорит Овидий,—то зачем я буду приносить ему жертвы? Если Церера не исполняет желаний трудящегося в поте лица своего земледельца, то зачем он предоставит ей внутренности свиньи? Боги, словом, являются для человека самыми полезными существами. Отцы церкви насмехались над язычниками за то, что они полезные и благодетельные вещи и существа делали предметами религиозного почитания, объектами религии. Легкомысленные греки,—говорит один христианский писатель, считают богами все то, что оказывает им тоили иное благодеяние. И он упрекает их, между прочим, в том, что пенаты происходит от слова Penus, что означает: пища. Язычники, заключает он, предметы питания возвели в богов. Но отцы церкви, христиане, вообще, порицают язычников за то, что они оказывали божеские почести именно определенным предметам, как-то: огню, солнцу, луне. Но они не возражает против самого принципа или основания такого почитания. Это значит, что христиане не признают богами тех предметов или сил природы, которые признавали язычники. Но они, очевидно, согласны с ними в том, что богом является именно существо, оказывающее человеку благодеяние, приносящее ему пользу. Иначе говоря, в принципе христианство согласно с язычеством.

Итак, первоначально предметом религии является природа. Если бы человек был в состоянии посмотреть на нее глазами современного естествознания, если бы он был способен понимать есте-

ственную закономерность явлений, если бы была развита в достаточной степени техника, то не было бы у него оснований для религиозного поклонения природе. Но там, где недостает знания, его место заступает воображение, фантазия. Для того, чтобы природа могла стать предметом религиозного почитания, человек должен преобразовать ее, т.-е. очеловечить. Он превращает ее в чувствующее существо, наделенное волей и сознанием. Он переносит на природу свои собственные свойства, свою сущность. Он способен понимать природу только как родственное ему существо. В явлениях природы он видит те же силы, страсти, аффекты, желания, что составляет сущность самого человека. В этом состоит работа воображения, человеческой фантазии, ибо органом религии является фантазия. Таким образом, человек не просто берет природу так, как она есть, и делает ее предметом религии. Она перевоплощается в его фантазии. И в этом смысле можно сказать, что только природа, как она преломляется в человеческой фантазии, становится предметом религиозного почитания. Фантазия вкладывает человеческую сущность в природу; потом эта сущность от него отделяется и превращается в самостоятельное существо, стоящее над человеком и повелевающее им. Фантазия очеловечивает и обожествляет природу. Этот процесс идет параллельно. Но фантазия не бесцельно совершает эту творческую работу. Она стимулируется определенными желаниями, стремлением к счастью. Если зависимость от природы есть истинный источник религии, то она всегда сопровождается желанием освободиться от этой зависимости. Сознание зависимости всегда связано с стремлением к независимости, к освобождению. Словом, целью религии является независимость от тех самых сил природы, зависимость от которых составляет источник религии.

Человек рассматривает на этой ступени своего развития природу, как человекоподобное существо. Он обращается с молитвами к солнцу потому, что он видит, как все от него зависит, что ни растения, ни животные, ни люди без него существовать не могут. Но это не просто солнце, а солнце, наделенное волей. Для того, чтобы оно стало предметом религиозного поклонения, оно само должно превратиться в человекоподобное существо, которое поступает по свободной воле, которое посылает человеку свои дары вследствие своей доброты. Словом, предмет религиозного почитания должен быть чувствующим существом, обладать сердцем, отзывчивостью на человеческие нужды. Сила, превращающая предмет природы в человекоподобное или просто человеческое существо—творческое воображение самого человека. Действительное существо преображается в фантастическое существо. Фантазия всемогуща. Всемогущество бога и есть

не что иное, как всемогущество воображения. Вера не подчиняется законам природы. Она безгранична и свободна. Разве существует невозможное для бога?

Вера имеет дело только с будущим. И это вполне естественно, подчеркивает Фейербах. Лютер прав, говорит он, когда порицает тех, кто не верит в будущее. Это значит, что человек, отчаиваясь в настоящем, не видит из него выхода. Но настоящее не составляет конца истории. Как бы настоящее ни было печально, в будущем оно может измениться к лучшему. В особенности, подчеркивает Фейербах, это относится к социальной и политической жизни.

В фантазии человек создает себе бога по своему образу и подобию. Каков человек, таков и его бог. Ибо бог—продукт человеческого воображения, существо фантастическое, но он представляет собою не что иное, как образ человека, его создающего. Это значит, что человек, в сущности, всегда боготворит самого себя. Внутренняя диалектика этого процесса сводится к тому, что человек превращает природу в божество постольку, поскольку он ее очеловечивает. Он обоготворяет самого себя, с другой стороны, поскольку он обоготворяет, т.-е. очеловечивает природу. Природа доставляет только необходимый для этого процесса обожествления материал. Фантазия же человека составляет ту творческую силу, которая преобразовывает этот материал.

Разница между язычеством и христианством, политеизмом и монотеизмом состоит лишь в том, что политеист превращает в бога отдельные предметы природы, т.-е. чувственную, действительную индивидуальную сущность человека. Подобно тому, как человек является телесным индивидуальным существом, так и боги политеистов—телесные существа. Поэтому политеист имеет бесчисленное множество богов. При этом, конечно, надо помнить, что преимущественно им обожествляются те предметы, которые имеют для него практическое значение. Вообще, человек с практической точки зрения относит вещи только к себе, к своим нуждам. И в этом свете он их рассматривает. Практическое отношение к вещам является основой для теоретического их объяснения.

Человек относится с особым интересом и вниманием к тем предметам, которые в его жизни играют существенную роль. Он исследует в них мельчайшие подробности и фиксирует едва заметные различия.

Монотеизм, в отличие от политеизма, исходит не из действительного, чувственного человека, а от его духа. Земного монарха, который повелевает миллионами людей, монотеист возводит в небесного монарха или деспота, т.-е. в бога. Монарх повелевает ими через посредство слова. Отдаваемые им приказания являются выражениями

его воли и духа. Монотеистический бог—такой же продукт фантазии, образ человеческого существа, как и политеистические боги. Бог есть только фантастическое существо, которое человек принимает за действительное существо. Вполне понятно, что вне человеческого воображения боги никакого бытия не имеют. Но человек считает реальными именно предметы своего собственного воображения, свои представления. Эти представления, предметы воображения, т.-е. боги, меняются вместе с человеческими потребностями.

Теологи обычно указывают возмущенно на невозможность того, чтобы миллионы людей веровали в предметы своего собственного воображения. Но эти „миллионы“, говорит Фейербах, ровно ничего не доказывают. Разве христианство не признает ныне язычество „заблуждением“? Однако миллионы в свое время—да и ныне—поклоняются языческим богам. То, что мы ныне считаем действительным и реальным, будущее отвергнет, как предмет человеческого воображения. „Наступит время, когда будет всеми признано, что предметы христианской религии такие же продукты фантазии, как и божества язычников“. Обычно считают только своих богов истинными богами, богов же других народов только фантастическими существами. Это вытекает из человеческого „эгоизма“, т.-е. из его потребности, так как боги, являясь существами фантастическими, однако, неразрывно связаны с человеческими нуждами. Человек чувствует свою зависимость от природы (и от общественных отношений, как мы увидим дальше), тяготеющей над ним, как сила внешняя. Если бы природа была совершенно равнодушна к потребностям и нуждам людей, то такое состояние для первобытного человека было бы невыносимо. Она раздавила бы его своим безучастием, своим ледяным равнодушием. Религия имеет существенно практический характер. Последний корень религии необходимо искать в стремлении человека к счастью, к удовлетворению своих потребностей и желаний. Религия означает не только зависимость человека, но она имеет своей конечной целью спасение, т.-е. освобождение человека от этой зависимости. Средством освобождения от господствующих над человеком сил для нас, говорит Фейербах, является культура, труд, техника—словом, выражаясь марксистским языком, развитие производительных сил. Религия же заменяет культуру народам, стоящим на низкой ступени развития. И она имеет целью освобождение человека от зависимости. Но в то время, когда культура достигает этой цели посредством планомерного труда, религия—посредством богов, т.-е. при помощи фантазии. Боги суть продукты человеческой слабости, бессилия, культурной отсталости. Бессилие человека порождает могущество богов. Боги призваны осуществлять желания людей.

Желания составляют сущность религии, истинный источник ее. В религии желания человека должны получить осуществление. Будучи вследствие низкого уровня развития техники и культуры зависимым от сил природы, каждый человек убеждается из личного опыта, благодаря испытываемой им нужде, что между его желаниями и умением существует пропасть. Боги не знают никаких преград. Они всемогущи. В то же время способности человека ограничены и стеснены. Природа не подчиняется нашим желаниям, а между тем человек заинтересован в том, чтобы подчинить ее себе. Народы, которые занимаются охотой, имеют таких богов, которые покровительствуют и регулируют охоту. Земледельческие народы обращаются со своими молитвами к богам, которые несут заботу о полях, садах и огородах. Боги суть осуществленные человеческие желания. Поэтому они и изменяются вместе с желаниями человека. Охотники, рыболовы, скотоводы, земледельцы имеют соответствующих их роду занятий богов. В религии человек проявляет смутное стремление воздействовать на природу. Возможность бога воздействовать на природу вытекает из человеческой его природы. Все события природы суть не что иное, как результат его деятельности. Но бог по своей сущности подобен человеку. Ведь бог—это „сущность" человека, перенесенная на природу, это очеловеченная природа. Поэтому на богов можно действовать теми же средствами, что и на людей. Человек обращается к ним с молитвами и жертвоприношениями, т.-е с мольбой и дарами.

За каждым желанием человека скрывается бог, и за каждым богом скрывается определенное человеческое желание и стремление [1]). Люди суть существа с определенными желаниями и стремлениями. Но на этой ступени развития боги являются теми существами, которые желания человека осуществляют. Чистой волей, выражающейся в желании чего-либо, обладает человек, но лишь бог обладает волей осуществить, превратить в действительность это желание.

Божества, как и люди, обязаны своим существованием „истине сенсуализма и материализма". Гомер—„материалист". Гомер еще ничего не знает о независимом и отличном от тела духе. Ему известен лишь дух в связи с телом, рассудок и воля,—связанные с телесными органами. Он не имеет еще никакого представления о „фокусах" современных сомнамбулистов и спиритуалистов, которые „в доказательство полной обособленности и независимости духа от тела выражают свои чувства и мысли с одинаковой виртуозностью и ловкостью посредством заднего прохода, как и при помощи органов головы" [2]).

Божества первоначально не являются предметом разума. Они

---

1) Feuerbach, Werke. IX. B. (Theogonie). S. 21.

2) Там же. стр. 29.

являются предметами человеческих желаний и экономическ потребностей, т.-е. возникают из материальных условий чел ческого существования и сами являются телесными существами. Он продукты человеческих чувств, посредством которых люди связ с внешним миром. Но вместе с тем они не действительные сущес а предметы фантазии, воображаемые существа. Человек создает их посредством фантазии из элементов чувственных и мыслит их как действительные, но телесные существа. Человек верит в существование божества. Вера же есть не что иное, как убеждение в том, что наши желания получат осуществление. В настоящее время, говорит Фейербах, понятие веры распространили на такие предметы, которые ничего общего не имеют с сущностью веры. Даже существование внешнего мира, стало быть, и людей—ибо кто может отделить свое самосознание от жизни существ и вещей вне его?—стали подводить под категорию „веры". В основании веры лежит в действительности только желания. Без желания: „не умереть"—смертному никогда бы в голову не приходила мысль о бессмертии. Человек не желает бессмертия потому, что он в него верит, но он начинает верить в бессмертие потому, что он не желает смерти.

Доказательства существования бога сводятся к установлению того, что идея бога не есть только идея, что мыслимое существо есть действительное существо, имеющее бытие независимо от человека и его веры. Но все эти доказательства основаны на желании, чтобы мыслимое было не только мыслимым, но и не-мыслимым, т.-е. реальным существом. В желании выражается воля, чтобы существовало то, что не существует. Но именно вера осуществляет желания человека.

Но что такое желание? Желание, говорит Фейербах, есть выражение недостатка, нужды, страдания. Желание есть революционное стремление, ибо второй стороной его является потребность в устранении недостатка и страдания, в преодолении их. „Желание—раб нужды, но раб с волей к свободе, сын бедности, но той бедности, которая является матерью любви, „страсти" к вещам. Напрасно имущие классы, ослепленные алчностью, полагают, что только „современный коммунизм и атеизм привили бедноте „алчность",—говорит Фейербах.—Желать—хотеть иметь—истинное выражение бедноты. На низших ступенях культуры существует пропасть между желаниями людей и их способностью осуществлять желания. Бог есть идеальное единство или тожество воли и мощи, желания и умения. Человек сознательно или бессознательно стремится к власти над природой, но, чувствуя свое бессилие, он наделяет этой абсолютной властью над миром фантастическое существо, называемое богом. Ре-

лигия—продукт отсталой техники и невежества. Чем меньше человек **знает** о действующих в природе силах и законах, тем увереннее он принимает существование сверхъестественных причин для объяснения происходящих в природе изменений. Сверхъестественные же причины представляют не что иное, как выражение воли и могущества богов. Но там, где вместо физических причин человек видит волю богов, там мы имеем **теологию** вместо **физики**. Физика и теология, однако, исключают друг друга. В теологии воля бога разрывает необходимую связь явлений природы. Между органом зрения и актом зрения, например, существует необходимая связь. Природа глаза состоит в его способности видеть, и никакой другой орган к зрению не приспособлен. Но бог может по своему желанию делать так, чтобы и другой орган, скажем, задний проход превратился в орган зрения. Так природа и бог взаимно исключают друг друга. В самом деле, раз существует бог, то природа совершенно не нужна. Если в лице бога мы имеем всесовершеннейшее существо, то зачем на-ряду с ним иметь несовершенные существа. Если можно видеть, подобно богу, без глаза, то зачем нужен глаз?

Часто утверждают, говорит Фейербах, что мир необъясним без бога. Но если бог существует, то вовсе нет никакой надобности в мире. Бог отрицает и уничтожает природу. Природа может быть действительно понята и объяснена только в том случае, если мы, кроме нее, никакого другого существа не признаем. Она может быть понята только из себя самой.

Без воды, без света, без солнца, без пищи нет человека. Человек возможен лишь в связи со всей природой. Мы чувствуем и знаем, что без пищи мы обречены на голодную смерть. Мы чувствуем и знаем, что обязаны своим существованием **предметам питания**. Ими, стало быть, **определяется наша жизнь**. Не бог поддерживает наше существование, а **природа своими произведениями**. Но если существует бог, то зачем ему нужны такие небожественные, грубые средства, как вода и хлеб? С другой же стороны, вода и хлеб не нуждаются в боге для того, чтобы обнаружить свойства, составляющие их материальную природу. Стало быть, между природой и богом существует полный разрыв.

Этот разрыв в натуралистических религиях выражается в несоответствии между потребностями и желаниями людей и их **техническими средствами**. Нам могут сделать упрек в том, что мы модернизируем Фейербаха. Но этот упрек будет неоснователен. Верно то, что мы некоторые мысли Фейербаха находим нужным заострить для того, во-первых, чтобы показать, что предъявляемые Фейербаху обвинения основаны просто на недоразумении, на некоторых неудачных словесных выражениях и, во-вторых, что при более глу-

боком изучении его критики религии мы находим в ней очень ценные мысли, которые, повидимому, не прошли мимо Маркса.

Итак, противоречие между желаниями, потребностями человека и возможностями и средствами их удовлетворения порождает представление о всемогущем существе, в котором воля (желания) и „умение“ совпадают. Бог есть существо, которое действительно осуществляет все, что желает. Или иначе говоря, в нем указанное противоречие „снимается“ и преодолевается: противоположность между „идеалом“ и действительностью уничтожается. „Человек ничего не создает из ничего, только из наличной материи создает он вещи и не с помощью одной воли; он предварительно создает себе представление о том, что он намерен сделать, он затем пользуется руками и орудиями, затрачивая определенный труд“. Человеческая воля материальна и обусловлена; воля божья всемогуща и безусловна. Бог творит из ничего. Творец мира не нуждается ни в материи, ни в орудиях, ни в труде. Творец мира, словом, может все, что желает, ибо с его волей связаны непосредственно мощь, всемогущество, умение. Это единство воли и умения одинаково обще как христианскому, так и языческим богам. „Нет ничего невозможного для бога“, говорит Овидий. Если бы человек, утверждает Фейербах, обладал способностью осуществлять все свои желания, он бы никогда не верил в богов.

Итак, „желание“—истинный источник и принцип религии. Человек желает освободиться от страданий и бедствий. Значит, основное его стремление или желание—быть счастливым. Но человек счастлив только тогда, когда он осуществляет свои жизненные цели и стремления. „Счастье“ человека зависит не от одной его воли, но и главным образом от природы, от внешних условий.

Прежние атеисты утверждали, что боги—„выдумка“ попов и правителей. С этим мнением Фейербах согласиться не может. Боги возникли из человеческой нужды, из его слабости, бессилия в отношении внешней природы. Но раз религия возникла—попы и правители воспользовались богами как средством для угнетения народа, или как он выражается: „боги поддерживаются искусством и оружием политического и духовного деспотизма“ [1]).

Имея своим источником нужду—религия в своем происхождении определяется материальными потребностями людей. „Самые необходимые и всеобщие потребности и склонности составляют основу человеческого существования“, но то, что является базисом существования, материальной жизни, образует также „основу религии и богов“, говорит Фейербах. Боги явились на

---

[1]) Там же, стр. 60.

землю для того, чтобы утолить голод и жажду, т.-е. устранить человеческую нужду [1]). Религиозная „потребность" является выражением естественных, телесных потребностей. Она имеет не только целью „наполнить головы спекулятивными идеями" и „сердце небесными чувствами", но прежде всего—„наполнить тело соответствующим содержанием". Даже и боги греков, как и других народов, стоящих на соответствующей ступени развития, едят и пьют, имеют вообще чисто человеческие потребности. Античный мир смотрел на богов, как на людей. „Древним было известно лишь сенсуалистическое знание, знание из чувств, переживаний и опыта. Поэтому они страдания людей приписывают также и богам. Ибо „помощь богов покоится на их участии, участие на сочувствии, последнее на сострадании, сострадание на опыте тех же страданий". Боги суть такие же телесные и чувствующие существа, как и люди. Человек наделяет своих богов человеческой волей и разумом, как и чувствами, но в сверх-человеческих размерах.

Происходящие в природе изменения он приписывает воле богов. Если бы солнце, например, вечно оставалось неподвижным, то оно не могло быть предметом поклонения. Но именно потому, что оно то появляется, то исчезает, человек видит в нем существо, действующее по своей воле. Оно посылает нам свет, когда это ему угодно. Необходимость исключает произвол, и обратно: там, где существа или божества поступают не в силу необходимости, а по своей воле, там нет места никакому расчету, там все зависит от случайной прихоти соответствующих богов. Религия есть созерцание необходимости в форме произвольного действия. Первобытный или просто религиозный человек ставит все в зависимость от произвола богов. Если будет угодно богу, он пошлет погоду, дождь и будет обильный урожай. Где нет понимания необходимости и основанной на ней достоверности, там остается место лишь для теологии. Противоположное воззрение, атеистическое, возникает тогда, когда человек, подобно циклопу у Эврипида, говорит: „земля должна, хочет она того или не хочет, произвести корм для моего стада" [2]). Очевидно, что развитие производительных сил, развитие техники и знания являются необходимой предпосылкой для возможности такого „атеистического" воззрения. Познание законов природы дает человеку возможность отвоевать у религии одну область за другой.

Зависимость человека от природы в естественных религиях

---

[1]) Там же, стр. 88.

[2]) Ludvig Feuerbach, Sämmtliche Werke. VII. B., стр. 460.

получает свое чувственное и концентрированное выражение в твоприношениях. Основанием для жертвоприношений служит неуверенность в исходе задуманного или начатого предприятия зультат же, которого человек добивается или хочет доиться актом—есть освобождение от зависимости. В качестве раба при я прибегаю к жертвам; в качестве же господина природы я отказываюсь от них. Словом, скрытая цель религии—свобода, независимость от природы. „Божественность природы составляет базис, основу религии и притом всякой религии, включая и христианскую, но божественность человека составляет конечную цель религии"[1]). Если мы отвлечемся от своеобразной формы выражения Фейербаха, от диалектической игры словами, если мы захотим выразить эту мысль проще, как это, впрочем, делает и сам Фейербах в других местах, то скажем: господство природы над человеком („зависимость") составляет источник религии, господство же человека над природой (т.-е. „независимость") составляет конечную цель религии. Однако с ростом техники и накоплением знания укрепляется действительное господство человека над природой, и религия уничтожается. Если бессознательно человек в религии стремится к освобождению от зависимости, к господству над природой, то рост его сознания, т.-е. культурное развитие, связанное с развитием техники и проч., приводит его к отрицанию религии. И то, что составляло цель религии—господство над природой—принимает не божественный, а чисто человеческий характер. Бог превращается в свою противоположность. Первоначально он является продуктом человека, который переносит на него все свои желания и все свои свойства. Но по мере того, как „бог" в процессе общественного развития „разоблачается" человеком, последний становится на место „бога". Это, с точки зрения Фейербаха, внутренний диалектический процесс. Сначала человек ставит бога над природой. Он господствует над ней и через нее над человеком. Но познание самой природы и ее законов дает человеку возможность снять с нее божественное покрывало, религиозную маску и превратить ее в действительную мирскую, светскую природу. Так природа и человек возвращаются к самим себе. Человек становится на место бога. Человек становится „господином" природы. Господство бога над природой уступает место господству человека над природой. Такова имманентная диалектика человеческой истории. Пусть форма выражения Фейербаха и страдает теми или иными недостатками, хотя она диктовалась самим диалектическим процессом развития и разложения религии, но форма нас в данном

[1]) Там же, стр. 462.

случае не должна смущать и вводить в заблуждение; мы должны ее объяснить и понять. Так что, когда Фейербах говорит: человек становится богом, то это следует понимать в развитом нами смысле, т.-е. именно в смысле полного отрицания бога.

Мысль Фейербаха, что экономическая зависимость человека от природы порождает религию, что господство природы над человеком есть источник религии, но конечная цель последней состоит в господстве человека над природой, т.-е. в отрицании религии—эта мысль ведь собственно означает, что поскольку общественный процесс производства зависит всецело от стихийных сил природы, с которыми человек еще не в состоянии бороться сознательно и планомерно, он создает себе необходимо религию—своеобразную идеологию как фантастическое и извращенное представление о мире. Но по мере того, как он в силу той же экономической необходимости познает внутреннюю закономерность природы, причинную связь явлений и пр., религиозная „идеология" разлагается и уничтожается. Бог—продукт истории и подвержен процессу изменения и уничтожения. Религия—неизбежный продукт общественной жизни на определенной ступени ее развития. Она связана с практическими нуждами и потребностями общественного человека. Практические, т.-е. экономические, отношения человека к природе и получают свое выражение в натуралистических религиях.

При таких условиях в религии имеется положительное конкретное содержание; в ней, как в кривом зеркале, преломляются отношения человека к природе, а в духовных религиях практические отношения людей друг к другу. Путем имманентной диалектической критики Фейербах стремится вскрыть положительное содержание религии и „возвысить" его на новую ступень. Что же касается отрицательных моментов, которые в определенную историческую эпоху имели свое объяснение и являлись также необходимым продуктом отношения общественного человека к природе, то необходимо свести их к их истинной основе, т.-е. показать с более высокой точки зрения их полную несостоятельность.

Религия таким образом имеет своей предпосылкой противоречие между умением и хотением, между способами достижения и желаниями, между действительностью и представлением, между сознанием и бытием. Целью религии является уничтожение этого противоречия. „Божественное существо", „божество" и есть та сущность, в которой это противоречие получает свое разрешение и примирение. В процессе производства сталкивается субъективная деятельность человека с объективной закономерностью, необходимостью природы, с зависимостью его от стихийных сил ее. Человек необходимо ставит себе определенные за-

дачи, у него есть известные желания, потребности, намерения, но у него отсутствует, вследствие низкого уровня техники, незнания законов природы, умение подчинить ее себе; стало быть, между его хотением и умением существует разрыв, пропасть, противоречие. Эту пропасть заполняет божество, которое способно без всякого труда осуществить любое желание как свое, так и человека. Что для человека является невозможным, вследствие ограниченности его сил, то для божества представляется возможным и действительным, ввиду его всемогущества. Первичный объект религии составляет то, что не зависит от человеческой воли и знания, от его умения. Пахать, сеять—это дело моих рук и труда, это зависит от меня, но преуспеяние от меня не зависит. Это находится в воле божьей. Без его желания нет преуспения. Но что такое бог, спрашивает Фейербах? И отвечает: первоначально не что другое, как природа. Если человек овладеет силами природы, то он станет в известном смысле ее господином, и „преуспеяние", „урожай", скажем, будет в значительной степени зависеть от него самого, от его умения и знания. Значит, по мере увеличения знания и умения человека природа из независимого от человека предмета превращается в зависимый объект. Противоречие между хотением и умением, между желаниями и представлениями разрешается процессом развития производительных сил. Дуализм между субъектом и объектом в религии преодолевается божеством, которое является абсолютным „хозяином", господином над объектом, над процессами природы. Божество составляет абсолютное тожество субъекта и объекта. Божество имеет абсолютную власть над объектом, над природой. Итак, в естественной религии природа возводится в существо, поскольку оно наделяется человеческими предикатами в превосходной, т. е. абсолютной, степени. Зевс, говорит Фейербах, причина метеорологических явлений природы. Религиозный характер эта причина в лице Зевса приобретает тем, что она наделяется волей. Зевс—господин над метеорологическими явлениями. Они зависят от его воли и каприза. Независимые от воли людей явления природы религия делает зависимыми от воли божества. Объект находится в зависимости от божества. Что же касается человека, т.-е. субъективной стороны, то он может воздействовать на явления природы косвенным путем, т.-е. путем воздействия на волю божества, имеющего непосредственную власть над природой. Это косвенное воздействие на природу через волю божества выражается в молитве. Сущность религии составляют человеческие желания, сущность богов—сущность человеческих желаний. Боги суть сверхчеловеческие и сверхъестественные существа, ибо желания человека в этот период суть также сверхчеловеческие и сверхъестественные сущности.

Религия первоначально, по крайней мере, говорит Фейербах, имеет своей задачей и тенденцией превратить неизвестную сущность природы в известную. Она преследует ту же цель, что и культура и образование, тенденция которых также сводится лишь к тому, чтобы сделать природу теоретически доступной нашему пониманию, практически подчиненной нашим потребностям. Но разница между религией и культурой заключается в том, что „культура" добивается своей цели посредством заимствованных у самой природы средств, в то время как религия достигает той же цели или думает, что достигает ее, без всяких средств, т.-е. посредством сверхъестественных средств молитвы, веры, колдовства—что собственно одно и то же. „Таким образом, все в развитии культуры человеческого рода, что стало делом образования, самодеятельности, антропологии, было первоначально делом религии или теологии, как, напр., юриспруденция, политика, медицина, которые у некультурных народов еще доныне составляют дело религии"[1]).

Естественная религия есть очевидное противоречие между представлением и действительностью, между воображением и истиной. То, что в действительности является мертвым камнем или дубиной, то в представлении примитивных народов превращается в живое существо. Все, что является предметом религии, есть предмет представления, фантазии. Поэтому люди обожествляют собственно не камень, как таковой, но то, что находится как-бы позади него, т.-е. „дух" камня. Духи предметов нечто иное, как представления о них первобытного человека, их образы в его фантазии. Самообман составляет основу естественной религии, ибо человек создает сам предмет своего религиозного поклонения; он делает его своими руками из дерева или других материалов и все же верит, что созданный им предмет есть реальный предмет, есть действительный бог. „Так, человек в религии имеет глаза, чтобы не видеть, чтобы оставаться слепым; он имеет разум, чтобы не мыслить, чтобы оставаться глупым". Предмет по видимости своей есть обыкновенный предмет—камень, дерево, река—но он является богом, поскольку он невидим, т.-е. поскольку человек верит в него. Как же религия выходит из этого очевидного противоречия? Только тем, что она превращает самый предмет своего поклонения в невидимый, нечувственный предмет, в существо, которое есть только предмет веры, представления, фантазии, т.-е. предмет духа, превращаясь таким образом в духовную сущность.

Так совершается постепенно переход от естественной религии к духовной религии. Соответственно тому, как человек из физического

---

[1]) Feuerbach, Werke. VII. B., стр. 468.

существа превращается в политическое, так и бог его превращается из физического существа в **политическое**, т.-е. в отличное от природы существо. Только благодаря обществу (Gemeinwesen), человек приходит к различию своего существа от природы и, стало быть, к идее бога, отличного от природы. В обществе действуют другие силы, отличные от естественных сил. В обществе физический человек подчинен гражданскому человеческому или „моральному" состоянию. Силы природы становятся орудием политической власти. Зевс из бога грома и грозы превращается в отца королей. Силой грома и молнии он поддерживает власть и достоинство королей [1]. Такого же рода процесс превращения натуралистической религии в духовную или антропологическую происходит и у евреев. Сила природы как таковой и зависимость от нее уступает место политической силе, т.-е. общественным отношениям. Политические рабы отличаются от рабов природы тем, что в последнем случае блеск солнца, напр., ослепляет человека, и он обращается к нему со своими просьбами, молитвами и проч., в первом же—блеск королевского достоинства его ослепляет до того, что он обожествляет короля, во власти которого находится его жизнь. Недаром предикаты и титулы божества присваиваются королям. Христиане оправдывают такое политическое идолопоклонничество тем, что король является лишь наместником бога на земле. Бог—король королей.

Там, где человек поднимается над природой, становится „супранатуралистом", там и бог его превращается в „супранатуралистическое", т.-е. сверхъестественное, стоящее над природой, существо. Раз человек становится господином „над рыбами в море, над птицами в поднебесьи, над скотом и над всей землей, надо всеми пресмыкающимися на земле", господство над природой приобретает значение наивысшее, и бог—предмет поклонения и религии играет роль всемогущего господина и творца природы. Разница между политеизмом, т.-е. естественной религией и монотеизмом—духовной религией состоит в том, что первая превращает действительные предметы в фантастические существа, вторая же фантастические существа, предметы мысли в действительные существа. Такова внутренняя диалектика религии, обусловливаемая развитием общественных отношений.

Таким образом бог обнаруживается как сущность природы и человека.

Человек подчиняет все своим потребностям. Потребности его определяют и обусловливают характер его религии. Противоречие между теорией и практикой заключается в том, что то, что он в теории, т.-е. в своем воображении, в представлении полагает **над со-**

---

[1] **Feuerbach**, Werke, VII. B., стр. 472.

бою, то он в действительности, т.-е. в практической жизни, ставит под собою. В теории боги суть—господа над людьми, но только с тем, чтобы на практике быть их слугами. „Человек в руках бога начало религии, но бог в руках человека—конечная цель религии" [1]). Истинный смысл религии, ее происхождение и основание обнаруживаются лишь в конечной цели ее. Сила, которая заставляет человека гнуть спину и унижаться перед богом—это сила и власть нужды, потребностей жизни. Жизнь—это „эгоизм". Без „эгоизма" нет жизни. „В религии человек любит самого себя во имя божье, вне религии он любит себя во имя самого себя". Человек обожествляет приносящие ему пользу вещи—солнце, воду, огонь, деревья, животных и т. д. Именно вследствие их полезности они возводятся в ранг высших, „божественных" существ. И действительно только то, что приносит пользу, что имеет практическое значение для жизни, годно в качестве предмета религиозного поклонения и культа.

„Сверхчувственное" религии есть нечто иное, как чувственное, но как предмет фантазии. Так, человек становится предметом религиозного поклонения после смерти, т.-е. после своего превращения из чувственного в сверхчувственное существо, т.-е. в предмет фантазии.

Каждое государство покоится на определенных максимах, законах, правах и обычаях, т.-е. на определенных, соответствующих данной эпохе, необходимых ограничениях человеческого существа. Поэтому государства продолжают существовать лишь до тех пор, пока эти „ограничения" воспринимаются как соответствующие человеку определения. Но наступает время, когда эти „границы", воспринимаются как „ограничения" и тогда они должны быть необходимо преодолены. Ведь общественный человек стремится постоянно к неограниченному развитию своего существа, форм своего существования, которые бы соответствовали полноте его существа, и поэтому он безжалостно разрушает всякое одностороннее, ограниченное состояние, государства, которые условия своего временного существования превращает в законы человеческой природы. Природа человека есть та сущность, которая стоит над государствами и народами. То, что соответствует человеческой природе, остается; то, что ей противоречит или же соответствует лишь при определенных условиях, то исчезает и погибает. Тут Фейербах как будто выдвигает „природу" человека в качестве фактора, определяющего судьбы государства и формы идеологий. Но Фейербах не возвращается к „французской" точке зрения на природу человека, как на неизменную сущность. С другой стороны, Фейербаху чужда как

---

[1]) Feuerbach, Werke, VII т., стр. 391.

будто мысль об изменчивости человеческой природы в зависимос от производственного процесса. Но „природу“ Фейербаха не следу все же понимать в смысле метафизическом. Природа челове: говорит Фейербах, обнаруживается только в его потребностях. I этому не абстрактная „природа“, а „человеческие потребности, тол ко человеческая нужда является той силой, которая определяет судьбу государств. Нужда основывает государства, нужда же их разрушает“ [1]).

С политической и социальной точки зрения, подчеркивает Фейербах, религия является продуктом негодных человеческих отношений. Она возникает на почве противоречий, нищеты и зла в человеческой жизни. Там, где на земле господствуют нищета, противоречия и зло, появляется бог на небе. Бог—утешение нужды, убежище страдающих от земных зол и несчастий. Конечно, в действительности религия никакого „утешения“ не дает, ибо, если возьмем, напр., христианство, то оно учит меня переносить с христианским смирением не только мои собственные страдания, но и страдания других. К счастью, говорит Фейербах, люди в практической жизни отрицают свои религиозные мнения. В своей практической жизни все люди, исключая немногих мечтателей, атеисты; своими поступками и действиями они опровергают религиозные догматы.

И если политики утверждают, что государство не может существовать без религии, то они оказывают ей медвежью услугу, так как в современных государствах право покоится на бесправии, свобода на рабстве, богатство на нищете, образование на невежестве, честь гражданина на подлости человека, наглость князей на религиозном смирении и покорности народов [2]).

Определенные потребности возникают и удовлетворяются лишь в определенные эпохи. Время для удовлетворения потребности наступает тогда, когда оно теряет характер субъективного желания и приобретает, благодаря историческим условиям и отношениям, объективную силу необходимости. Потребности являются высшей, суверенной властью,—судьбой истории [3]). И более того: потребности определенного времени, т.-е. определенной исторической эпохи, составляют религию этой эпохи. Предмет этой потребности есть высшее существо, „бог“ данной эпохи. Только в человеческих потребностях религия имеет свои корни.

Всякая религия превращает ограниченные, относительные потребности эпохи в абсолютные, универсальные потребности, в потреб-

---

[1]) Feuerbach, Werke, VII. B., стр. 403.

[2]) Feuerbach, там же, стр. 411.

[3]) „Das Bedürfnis ist die höchste, die souveräne Macht—das Schicksal der Geschichte“ (Там же, стр. 219).

ности сверх-исторические. Всякая религия возникает из определенных исторических условий, но она эту ограниченную историческую потребность возводит в абсолютную вечную истину. Однако человеческое „сердце"—под „сердцем" Фейербах понимает совокупность потребностей—изменяется вместе с историей, т.-е. с развитием общественных отношений.

Итак, первоначально человек не различает себя от природы. Она представляется ему личным, живым, чувствующим существом. Вызываемые в нем предметами природы ощущения и представления он превращает в свойства самих вещей. Природа не только первоначальный предмет религии, но и постоянное, хоть и скрытое ее основание. Вера в то, что бог—существо, отличное от природы, объективное, находящееся вне человека существо, имеет свое основание в том, что существующая вне человека природа первоначально сама является—в представлении людей, конечно, богом. Но существование природы зависит не от бога, а, наоборот, существование бога или, вернее, в е р а в его существование имеет свое основание только в существовании природы. Бог, как виновник и причина природы, представляется человеку как отличное от природы существо. Но то, что это существо выражает, его действительное содержание, почерпнуто только из природы. Все, что находится в природе, мы мыслим содержащимся в боге. Однако этот клубок противоречий необходимо распутать. Одно из двух: либо мы обязаны своим существованием богу,—тогда природа есть лишь одна видимость, и она никому не нужна. Или же природа составляет основу и источник нашего существования, тогда бог есть ничто, одна иллюзия. Но вполне очевидно, говорит Фейербах, что все наше существование зависит от одной природы,—стало быть, бог есть лишь и л л ю з и я ч е л о в е к а.

Божественное существо, обнаруживающееся в природе, есть не что иное, как с а м а п р и р о д а, которая п р е д с т а в л я е т с я человеку как божественное существо.

Древние мексиканцы, рассказывает Фейербах, имели, на-ряду с другими божествами, специального бога или богиню с о л и. Этот бог соли, говорит мыслитель, может служить наглядным примером для обнаружения сущности бога природы вообще. Соль обнаруживает в своих э к о н о м и ч е с к и х, т е х н о л о г и ч е с к и х и м е д и ц и н с к и х с в о й с т в а х полезность природы. Что же такое представляет собою бог соли? Очевидно, ничто другое, как совокупность полезных свойств той же соли. Или иначе говоря, бог соли есть сама соль, которая, благодаря своим полезным свойствам и действиям, представляется человеку божественным существом. Подобно тому, заключает Фейербах, как бог соли является выражением ее полезности (божественности), так и бог природы или п р и р о д а, к а к б о г, есть лишь выражение

„божественности", т.-е. полезности, природы для человека. Так, истинная сущность естественной религии обнаруживается в **природе**. Освободив ее от фантастических сущностей, от божественного „покрывала", от проектированной в нее сущности человека, мы получим лишь физические процессы, вещество и силу,—словом, действительную **природу**. То, что служило объектом религии, обнаруживается как продукт фантазии и невежества. По мере познания человеком законов природы, действительные ее сущности и процессы, превращенные в естественных религиях в существа, представляемые и фантастические, снова восстанавливаются в своей истинной реальности; разоблачив эти сущности, как воображаемые и фантастические, человек их отвергает и обращается к физическому объяснению реальных процессов природы. Религиозные иллюзии, связанные с обожествлением **природы**, рассеиваются как дым; религия превращается в естествознание.

В дальнейшем нам предстоит рассмотреть процесс возникновения и разложения **духовных** религий, как он изображается Фейербахом. Но об этом уже в следующей статье.

А. Деборин.

Людвиг Фейербах.

Основы философии будущего.

(1843 г.)

§ 1.

Задачею новейшего времени было осуществление и очеловечение бога—превращение и растворение теологии в антропологию.

§ 2.

Религиозным или практическим способом этого очеловечения был протестантизм. Бог, который есть человек, человеческий бог, т.-е. Христос—только он есть бог протестантизма. Протестантизм не заботится больше, подобно католицизму, о том, что есть бог сам по себе, но лишь о том, что он есть для человека, он не имеет больше поэтому спекулятивной или созерцательной тенденции как тот; это уже не теология, а по существу только христология, т.-е. религиозная антропология.

§ 3.

Однако протестантизм только практически отрицал бога самого по себе, или бога как бога—ибо только бог сам по себе есть настоящий бог; теоретически он оставил его в силе; он есть потустороннее существо, но только не для человека, т.-е. для религиозного человека; существо, которое некогда там лишь в небе станет для человека объектом. Но что для религии лежит по ту сторону, то для философии по сю сторону, что для первой не составляет объекта, то именно и является объектом для второй

§ 4.

Рациональная или теоретическая обработка и растворение потустороннего для религии необъективного бога есть спекулятивная философия.

§ 5.

Существо спекулятивной философии есть не что иное, как рационализированное, реализованное, осуществленное существо бога. Спекулятивная философия есть истинная, последовательная, разумная теология.

§ 6.

Бог, как бог,—как духовное или абстрактное, т.-е. не человеческое, не чувственное, доступное и объективное только для разума или интеллекта существо, есть не что иное, как существо самого разума, которое, однако, представляется общею теологией или теизмом посредством силы воображения, как отличное от разума, самостоятельное существо. Представляется поэтому внутреннею, святою необходимостью, чтобы отличное от разума существо разума было, наконец, отожествлено с разумом, чтобы, следовательно, божественное существо было признано, осуществлено и выявлено, как существо разума. На этой необходимости зиждется высокое историческое значение спекулятивной философии.

Доказательство, что божественное существо есть существо разума или интеллекта, заключается в том, что определения или свойства бога,—поскольку они, конечно, разумные, а не определения чувственности или силы воображения,—суть свойства разума.

„Бог есть бесконечное существо, существо без всяких ограничений". Но где нет границы или предела богу, нет предела и разуму. Там, напр., где бог есть существо, превосходящее границы чувственности, там оно является и разумом. Кто не может мыслить иного существования, чем чувственного, кто, следовательно, имеет разум, ограниченный чувственностью, тем самым имеет и ограниченного чувственностью бога. Разум, который мыслит бога, как неограниченное существо, мыслит в боге лишь свою собственную неограниченность, что для разума божественное существо, то для него и истинно разумное существо, т.-е. совершенно соответствующее разуму и именно поэтому ему довлеющее существо. Но то, что довлеет существу, есть не что иное, как его существо. Кто находит удовлетворение в поэте, обладает сам поэтическою натурой, если ему довлеет философ, сам он—философская натура, что обнаруживается для него и других, именно в этом удовлетворении является объектом. Но разум „не останавливается на чувственных, конечных предметах, он находит удовлетворение только в бесконечном существе",—таким образом, существо разума открывается нам только в этом существовании.

„Бог есть необходимое существо". Но эта необходимость зиждется на том, что он есть разумное, интеллигентное существо. Мир, материя имеет основание, почему она существует и именно так, как она есть, не в себе, ибо ей совершенно безразлично, существует ли она, или нет, так ли она существует, или иначе [1]).

---

[1]) Само собою понятно, что здесь, как и во всех параграфах, которые касаются исторических предметов и их развивают, я говорю и аргументирую не с моей точки зрения, а в смысле соответствующего предмета, т.-е., в данном случае, с точки зрения теизма.

Она предполагает поэтому необходимо, в качестве причины, другое существо, и именно существо разумное, самосознательное действующее по известным основаниям и с известными целями. Ибо если отнять у этого другого существа интеллект, то вновь возникнет вопрос об его основании. Необходимость первого, высшего существа зиждется поэтому на допущении, что сам рассудок есть первое и высшее, необходимое и истинное существо. Как вообще метафизические или онтотеологические определения лишь тогда получают истинность и реальность, когда сводятся к психологическим или, вернее, антропологическим определениям, так и необходимость божественного существа в старой метафизике или онтотеологии получает смысл и разумность, истинность и реальность лишь в психологическом или антропологическом определении бога, как интеллигентного существа. Необходимое существо есть необходимое мыслимое, непременно утверждаемое, непременно непреложное или неотменимое существо, но лишь как самомыслящее существо. Итак, в необходимом существе разум доказывает и обнаруживает лишь свою собственную необходимость и реальность.

„Бог есть безусловное, всеобщее—„бог не есть то или это"—неизменное, вечное или безвременное существо". Но безусловность, неизменность, вечность, всеобщность сами являются также, по толкованию метафизической теологии, свойствами истин разума или законов разума, следовательно—свойствами самого разума; ибо что другое представляют эти неизменные, всеобщие, безусловные всегда и везде действительные истины разума, как не выражение существа разума?

„Бог есть независимое, самостоятельное существо не нуждающееся ни в каком другом существе для своего существования и, следовательно, сущее от и через себя самого". Но и это абстрактное, метафизическое определение имеет смысл и реальность лишь как определение существа разума, и высказывает поэтому единственно лишь, что бог есть мыслящее, интеллигентное существо или, обратно, что лишь мыслящее существо есть божественное; ибо лишь чувственное существо нуждается для своего существования в других вещах, вне его. В воздухе я нуждаюсь для дыхания, в воде—для питья, в свете—для зрения, в растительных и животных веществах—для еды, но ни в чем, по крайней мере—непосредственно, для мышления. Я не могу мыслить дышащего существа—без воздуха, зрячего существа—без света, но мыслящее существо я могу мыслить изолированно, само по себе. Дышащее существо относится необходимо к существу, вне его находящемуся, имеет вне себя свой существенный объект, то, посредством чего оно существует как таковое; но мыслящее существо относится к себе самому, есть свой собственный объект, имеет свою сущность в себе самом, существует, как таковое, посредством себя самого.

§ 7.

Что в теизме есть объект, то является в спекулятивной философии субъектом, что там есть лишь мыслимое, представляемое существо разума, то является здесь мыслящим существом самого разума.

Теист представляет себе бога, как существо личное, существующее вообще вне разума, вне человека,—он мыслит, как субъект, о боге, как объекте. Он мыслит бога, как существо, в сущности, т.-е., по его представлению, духовным, чувственным, но в действительности, поистине, чувственным существом; ибо существенным признаком объективного существования, существования вне мысли или представления является чувственность. Он отличает бога от себя в том же смысле, в котором отличает от себя чувственные вещи и существа, как вне его существующие; словом он мыслит бога с точки зрения чувственности. Напротив, спекулятивный теолог или философ мыслит бога с точки зрения мышления; он не имеет, поэтому, между собою и богом посредине мешающего представления чувственного существа; таким образом он отождествляет беспрепятственно объективное, мыслимое существо с субъективным, мыслящим существом.

Внутренняя необходимость, чтобы бог из объекта человека стал субъектом, мыслящим Я человека, выводится подробнее из уже сказанного следующим образом: бог есть объект человека, и одного только человека, не животного. Но то, чем является существо, познается только из его объекта; предмет, к которому существо необходимо относится, есть ни что иное, как его явное существо. Так объектом травоядных животных служит растение; но этим объектом они существенно отличаются от других, плотоядных животных. Так объектом глаза является свет, а не звук, не запах. Но в объекте глаза нам открывается его существо. Все равно, что сказать некто не видит или не имеет глаза. Мы именуем и в жизни вещи и существа только по их объектам. Глаз есть „орган света“. Кто обрабатывает землю, есть крестьянин; кто имеет охоту объектом своей деятельности, есть охотник; кто ловит рыбу, — рыбак и т. д. Итак, если бог есть объект человека,—а это так и есть, необходимо и существенно,—то в существе этого объекта высказывается лишь собственное существо человека. Представьте себе, что мыслящее существо на какой-нибудь планете или комете узрело бы несколько параграфов христианской догматики, трактующих о существе бога. Что вывело бы это существо из этих параграфов? Существование бога, в духе христианской догматики? Нет! оно вывело бы отсюда лишь, что и на земле есть мыслящие существа; оно нашло бы в определениях обитателей земли об их боге только определения об их собственном существе, напр., в определении бог есть дух—только доказательство и выражение их собственного духа; словом, из существа и свойств объекта оно умозаключило бы о существе и свойствах

субъекта. И с полным правом; ибо различение между тем, что есть предмет сам по себе, и тем, что он представляет для человека, у этого объекта устраняется. Это различение уместно лишь при объекте непосредственно чувственном, и именно поэтому данном и для других существ, кроме человека. Свет существует не только для человека, он действует и на животных, и на растения, и на неорганические вещества; он есть существо всеобщее. Поэтому, чтобы исследовать, что такое свет, мы рассматриваем не только впечатления и влияния его на нас, но и на другие, отличные от нас, существа. Необходимо, объективно обосновать здесь поэтому различение между объектом самим по себе и объектом для нас, между объектом в действительности и объектом в нашем мышлении и представлении. Но бог есть только объект человека. Животные и звезды славят бога только в представлении человека. Таким образом, самому существу бога присуще, что он ни для какого другого существа, кроме человека, не служит объектом, что он является специфически человеческим объектом, тайною человека. Но если бог есть только объект человека, что же открывается нам в существе бога? Не что иное, как существо человека. Для кого высшее существо служит объектом, сам является высшим существом. Чем больше человек становится объектом для животных, тем больше они приближаются к человеку. Животное, для которого был бы объектом человек, как человек, истинное человеческое существо, не было бы уже более животным и само стало бы человеком. Лишь равноценные существа служат себе объектом, и именно так, каковы они сами по себе. Тождественность божественного и человеческого существа присуща, правда, и сознанию теизма, и хотя он и считает существо бога духовным, но одновременно представляет бога, как вне человека существующее, чувственное существо, и поэтому эта тождественность объективируется для него лишь как чувственная тождественность, как подобие или родство. Родство выражает то же, что и тождественность, но вместе с тем с нею связано чувственное представление, что родственные существа представляют собою два самостоятельных, т.-е. чувственных, существующих друг вне друга, существа.

§ 8.

Общая теология делает точку зрения человека точкою зрения бога; напротив, спекулятивная теология делает точку зрения бога точкою зрения человека или, вернее, мыслителя.

Бог есть объект общей теологии, и именно так, как всякий иной чувственный объект; но в то же время он и ее субъект, совершенно подобный человеческому субъекту: бог создает вещи вне себя, имеет отношения к себе самому и к другим, существующим вне его, существам, любит и мыслит одновременно себя и другие существа. Словом, человек делает свои мысли и даже аффекты мыслями и аффектами бога, свое существо, свою точку зрения—существом и

точкою зрения бога. Спекулятивная теология переворачивает это в обратную сторону. Поэтому в общей теологии бог есть противоречие с самим собою, ибо он должен быть нечеловеческим, сверхчеловеческим существом, а на самом деле есть по всем своим определениям человеческое существо; напротив, в спекулятивной теологии или философии бог есть противоречие с человеком, он должен быть существом в человеке, по крайней мере—в разуме, а на самом деле есть нечеловеческое, сверхчеловеческое, т.-е. абстрактное существо. Сверхчеловеческий бог есть в общей теологии только назидательная фраза, представление, игра фантазии, а в спекулятивной философии, напротив, серьезная и горькая истина. Ожесточенная критика, которую встретила спекулятивная философия, имеет свое основание лишь в том, что она превратила бога, который был в теизме фантастическим, далеким, неопределенным, туманным существом, в подлинное, определенное существо и этим разрушила мнимые чары, навеянные туманным представлением о далеком существе. Так, теисты возмущались из-за того, что логика, по Гегелю, есть изображение бога в его вечном, до-мировом существе и, однако, напр., в учении о количестве, трактует об экстенсивной и интенсивной величине, о дробях, степенях, измерениях и т. д. Как, восклицали они в негодовании, этот бог должен быть нашим богом? И, однако, разве он что иное, чем извлеченный из тумана неопределенного представления на свет определяющей мысли, взятый, так сказать, ad coram, литерально бог теизма, создавший и устроивший все по мере, числу и весу? Если бог устроил и создал все по числу и мере, так что мера и число заключались и доныне заключены в разуме, а следовательно, и в существе бога,—ибо между разумом бога и его существом нет различия,—раньше чем они осуществились во внебожеских вещах, в таком случае не принадлежит ли и математика к таинствам теологии? Но, признаться, в воображении и представлении существо имеет совсем иной вид, чем в действительности; нет ничего удивительного, что тем, кто руководится лишь одною видимостью и внешнею формой, одно и то же существо представляется, как два совершенно различных существа.

§ 9.

Существенные свойства или предикаты божественного существа суть существенные свойства или предикаты спекулятивной философии.

§ 10.

Бог есть чистый дух, чистое существо, чистая деятельность—actus purus—без страстей, без определений извне, без вещественности, без материи. Спекулятивная философия есть этот чистый дух, эта чистая деятельность, осуществленные в качестве мыслительного акта, — абсолютное существо, как абсолютное мышление.

Как раньше абстракция от всего чувственного и материального была необходимым условием теологии, так она была и необходимым условием спекулятивной философии, лишь с тою разницей, что абстракция теологии была чувственною абстракцией, аскетикой, так как ее объект, хотя и был абстрактным существом, представлялся в то же время и как чувственное существо, между тем как абстракция спекулятивной философии только духовная, мыслящая, только научная или теоретическая и не имеет практического значения. Начало Картезианской философии, абстракция от чувственности, от материи есть начало новейшей спекулятивной философии. Но Декарт и Лейбниц рассматривали эту абстракцию лишь как субъективное условие познания имматериального божественного существа, они представляли себе имматериальность бога, как объективное свойство, независимое от абстракции, от мышления; они стояли еще на точке зрения теизма, делали имматериальное существо только объектом, но не субъектом, активным принципом, действительным существом самой философии. Правда, и у Д. и Л. бог является принципом философии, но лишь как отличный от мышления объект,—посему принципом лишь вообще, лишь в представлении, а не на деле и в действительности. Бог—только первая и всеобщая причина материи, движения и деятельности; но особые движения и деятельности, определенные действительные материальные предметы рассматриваются и познаются независимо от бога. Л. и Д. идеалисты только в общем, в частности же они просто материалисты. Один только бог последовательный, полный, истинный идеалист, ибо один только он представляет себе все вещи без затемнения, т.-е. в духе Лейбницевской философии без чувств и силы воображения; он чистый, т.-е. отрешенный от всякой чувственности и материальности разум; поэтому для него материальные предметы—чистые рассудочные существа, чистые мысли; для него вообще не существует никакой материи, ибо таковая зиждется только на темных, т.-е. чувственных, представлениях, но, тем не менее, и человек уже имеет у Л. в себе изрядную толику идеализма,—и как было бы возможно представить себе имматериальное существо, не имея имматериальной способности и, следственно, имматериальных представлений? — Ибо он имеет, кроме чувств и силы воображения, разум, а разум и есть именно имматериальное чистое, ибо мыслящее, существо; только разум человека не совсем так чист, не чист в той неограниченности и том размере, как божественный разум или божественное существо. Итак, человек, т.-е. этот человек, Лейбниц, частичный полу-идеалист, и только бог—целостный идеалист, только бог „совершенный мировой мудрец“, как буквально называет его Вольф; т.-е. бог есть идея завершенного, проведенного до мелочей, бсолютного идеализма позднейшей спекулятивной философии. Ибо что есть разум, что есть существо бога вообще? Не что иное, как разум, как существо человека, обособленное от определений, со-

ставляющих в известное время границы человека, действительные или мнимые. У кого разум не расходится с чувствами, кто не усматривает в чувствах предел, тот и не представляет себе разума без чувствований, как высший, истинный разум. Но что же другое идея предмета, как не его существо, очищенное от ограничений и затемнений, которые он испытывает в реальном мире, где он находится в связи с другими предметами? Таким образом, по Лейбницу, предел человеческого разума состоит в том, что он одержим материализмом, т.-е. смутными представлениями; но эти смутные представления сами опять-таки проистекают лишь из того, что человеческое существо находится в связи с другими существами, с миром вообще. Но эта связь не принадлежит к существу разума, она скорее находится в противоречии с таковым, ибо он само по себе, т.-е. в идее, есть имматериальное, т.-е. себе самому довлеющее, изолированное существо. И эта идея, этот очищенный таким образом от всяких материалистических представлений разум есть именно божественный разум. Но то, что у Лейбница было только идеей, стало в позднейшей философии истиной и действительностью. Абсолютный идеализм есть не что иное, как реализованный божественный разум Лейбницевского теизма, систематически проведенный чистый разум, который совлекает со всех предметов их чувственность, делает их чистыми рассудочными существами, мысленными предметами, ничем чуждым ему не связан, занят только самим собою, как существом существ.

§ 11.

Бог есть мыслящее существо, но предметы, которые он мыслит, постигает в себе, не отличимы, как и его разум, от его существа, так что, мысля предметы, он мыслит только себя самого, и таким образом остается в непрерываемом единстве с самим собою. Но это единство мыслящего и мыслимого есть тайна спекулятивного мышления.

Так, напр., в логике Гегеля объекты мышления не отличимы от существа мышления. Мышление находится здесь в неразрывном единстве с самим собою; объекты его суть только определения мышления, они растворяются начисто в мысли, не имеют в себе ничего, что осталось бы вне мышления. Но то, что есть сущность логики, есть и сущность бога. Бог есть абстрактное существо; но он есть в то же время существо существ, которое объемлет в себе все существа, и именно в единстве с таковым своим абстрактным существом. Но что представляют собою существа, тожественные с абстрактным, духовным существом? Они сами абстрактные существа — мысли. Предметы, как они в боге, не таковы, как они вне бога: они скорее так же отличны от реальных предметов, как предметы, являющиеся объектами логики, отличны от предметов, как объектов реального созерцания. Итак, к чему же сводится различие между божественным и метафизическим мышлением? Только к различию

воображения, к различию между представляемым только и действительным мышлением.

§ 12.

Различие между знанием или мышлением бога, которое предшествует предметам как прообраз, создает их, и знанием человека, которое следует за предметами как их отображение, есть не что иное, как различие между априорным, или спекулятивным, и апостериорным, или эмпирическим знанием.

Теизм представляет себе бога, хотя и как мыслящее или духовное, но одновременно и как чувственное существо. Он связывает поэтому с мышлением и волею бога непосредственно чувственные, материальные действия,—действия, стоящие в противоречии с существом мышления и воли, выражающие только власть природы. Таким материальным действием, следовательно, простым выражением чувственной власти, является прежде всего сотворение или выявление действительного, материального мира. Спекулятивная теология, напротив, превращает этот противоречащий существу мышления вещественный акт в логический или теоретический акт, материальное воссоздание предмета—в спекулятивное сотворение из понятия. В теизме мир является преходящим произведением бога,—мир существует несколько тысячелетий, а до его сотворения был бог; в спекулятивной теологии, мир или природа ниже бога только по рангу, по значению: акциденция предполагает субстанцию, природа—логику, в смысле понятия, а не вещественного бытия, следовательно, не во времени.

Однако теизм вкладывает в бога не только спекулятивное, но и чувственное, эмпирическое знание. в его высшем завершении. Но как до-мировое, до-предметное знание бога нашло свою реализацию, свою истину и действительность лишь в априорном знании спекулятивной философии, так и чувственное знание бога—лишь в эмпирических науках новейшего времени. Совершеннейшее, а следовательно, божественное чувственное знание есть не что иное, как именно наивещественнейшее знание, знание наивеличайших мелочей и неприметнейших частностей,—„бог потому всеведущий,—говорит святой Фома Аквинский,—что он знает наимельчайшие вещи",—то знание, которое не собирает небрежно волосы на голове человека в один пук, а считает их и знает все, волосок к волоску. Но это божественное знание, которое в теологии является только представлением, фантазией, стало разумным, действительным знанием в телескопическом и микроскопическом знании естественной науки. Она сосчитала звезды на небе, яйца в теле рыб и бабочек, крапинки на крыльях насекомых, чтобы отличить их друг от друга; у гусеницы липариды она выделила анатомически на голове 288 мышц, на теле 1.647, в желудке и кишечнике 2.186. Чего еще можно требовать? Здесь мы имеем наглядный пример той истины, что представление человека о боге есть представление человеческого

индивидуума о своем роде, что бог, как совокупность всех реально или совершенств, есть не что иное, как совокупное понятие сво рода, распределенных среди людей иреализующихся входе мир истории, понятие, сжато выраженное на пользу ограниченного инд дуума. Область естественных наук в своем количественном объем вершенно необозримо, неизмеримо для отдельного человека. Кто может одновременно сосчитать звезды на небе и мышцы и нервы на теле гусеницы? Лионэ потерял свое зрение из-за анатомии ивовой гусеницы. Кто может наблюдать в одно и то же время и разность высот и углублений на луне, и различия бесчисленных аммонитов и сверлянок? Но чего не знает и не может единичный человек, то знают и могут люди в совокупности. Таким образом божественное знание, которое знает одновременно все единичное, получает свое осуществление в знании рода.

Как с божественным всеведением, так же обстоит дело и с божественною вездесущностью, которая точно так же осуществилась в человеке. Между тем, как один человек наблюдает, что делается на луне или Уране, другой заберется на Венеру или во внутренности какой-нибудь гусеницы или еще в какое-нибудь местечко, куда во время оно, при господстве всеведущего и вездесущего бога, не проникал ни один человеческий глаз. Одну и ту же звезду человек наблюдает и из Европы, и из Америки. Что абсолютно невозможно для одного человека, для двух возможно. Но, ведь, бог одновременно решительно везде и знает одновременно все, все без исключения. Правда, но следует лишь заметить, что это всеведение и вездесущность существуют только в представлении, в воображении, и, следовательно, нельзя упускать из виду многократно уже упомянутое важное различие между воображаемым только и действительным предметом. В воображении можно, действительно, окинуть одним взглядом все 4.059 мышц гусеницы, но в действительности, где они существуют по одиночке, и рассмотреть их можно только по одиночке. Так, ограниченный индивидуум может представить себе в своем воображении объем человеческого знания ограниченным, между тем как, если бы он действительно пожелал усвоить себе это знание, ни в кои веки не приблизился бы к его концу. Стоит только представить себе в качестве примера какую-нибудь науку, напр., историю, и мысленно разложить мировую историю на историю отдельных стран, последнюю—на историю отдельных провинций, последнюю, опять-таки, на хроники городов, хроники городов—на истории семейств, затем—биографии. Как мог бы дойти единичный человек до предела, где мог бы воскликнуть: вот я у предела исторического знания человечества! Так, время нашей жизни, как прошедшей, так возможной будущей, как бы мы ее ни продолжали, кажется нам в нашем воображении чрезвычайно коротким, что побуждает нас восполнять в своем воображении такую мимолетность необозримою, бесконечной жизнью после смерти; но как долго тянется в действительности один только день, даже один только час! Откуда это различие? Вот

откуда: время в представлении есть пустое время, т.-е. ничто между начальною и конечной точкою нашего счета; но действительное время жизни есть заполненное время, где промежуток между „теперь“ и „тогда“ загроможден массою всякого рода тягот.

§ 13.

Абсолютная безусловность—начало спекулятивной философии—есть не что иное, как безусловность и безначалие, самодовление божественного существа. Теология различает действенные и инертные свойства бога. Но философия превращает и инертные свойства в действенные,—все существо бога поглощено деятельностью, но деятельностью человеческою. Это относится и к предикату настоящего параграфа. Философия не делает никаких предпосылок,—это значит только, что она абстрагирует от всех непосредственно, т.-е. чувственно данных, отличных от мышления объектов, короче—от всего, от чего можно абстрагировать, не переставая мыслить, и в этом акте абстракция от всякой предметности полагает себе начало. Но что же иное абсолютное существо, как не существо, которому ничего не предпосылается, которому ничего не дано и ничего не нужно, кроме его самого, существо, отвлеченное от всех объектов, от всех отличных и отличимых от него предметов, которое поэтому и становится объектом человека благодаря абстракции от этих именно предметов? От чего свободен бог, от того ты сам должен освободиться, если хочешь прийти к богу и, представляя себе его, ты, действительно, достигнешь свободы. Если, следовательно, ты мыслишь бога, как существо, которому не предпослано какое-нибудь другое существо или объект, то ты сам мыслишь без предпосылки о внешнем объекте; свойство, которое ты вменяешь богу, есть свойство твоего мышления. Но только то, что в боге является бытием, или представляется, как таковое, в человеке становится действием. Что же иное, в таком случае, Фихтевское Я, которое говорит: „я есмь просто, потому что есмь“, что иное—чистое, свободное от предпосылок мышление Гегеля, как не божественное существо старой теологии и метафизики, превращенное в реальное, активное, мыслящее существо человека?

§ 14.

Спекулятивная философия, как осуществление бога, является в одно и то же время и утверждением и уничтожением или отрицанием бога, и теизмом и атеизмом, ибо бог лишь до тех пор остается богом, в теологическом смысле слова, пока он представляется, как самостоятельное существо, отличное от существа человека и природы. Теизм, который, утверждая бога, одновременно отрицает его или, наоборот, являющийся, как отрицание бога, одновременно и утверждением его, есть пантеизм. Но теизм в собственном смысле или теологический есть не что иное, как воображаемый пантеизм, а последний—не что иное, как реальный истинный теизм.

Теизм отличается от пантеизма единственно только воображе-

нием, представлением бога, как личного существа. Все определения бога (а бог необходимо подлежит определениям, иначе он есть ничто и совсем не является объектом представления) суть определения действительности, либо природы, либо человека, либо общие обоим, т.-е. пантеистические определения; ибо, что не отличает бога от существа природы или человека, есть пантеизм. Итак, бог только по личности своей или существованию, но не по определениям своим или существу отличается от мира, совокупного понятия природы и человечества, т.-е. он представляется только, как другое существо, но в действительности он не есть другое существо, теизм есть противоречие между видимостью и существом, представлением и истиною, пантеизм есть единство обоих, голая правда теизма [1]). Все представления теизма, если пристально и серьезно брать их, проводить и реализовать, ведут необходимо к пантеизму. Пантеизм есть последовательный теизм. Теизм мыслит себе бога как причину, и именно как живую, вечную причину, как творца мира: бог произвел мир собственной волей. Но одной воли недостаточно. Где есть воля, там должен быть и разум: то, чего хотят, есть только дело разума. Без разума нет объекта. Поэтому предметы, сотворенные богом, до сотворения их были в боге, как объекты его ума, как существа разума. Разум бога,—гласит теология,—есть совокупность всех вещей и сущностей. Иначе откуда бы они произошли, если не из ничего? И безразлично, представляешь ли ты себе это ничто в своем воображении самостоятельно, или влагаешь его в бога. Но бог содержит или есть все лишь в идеальном смысле, в смысле представления. Однако этот идеальный пантеизм ведет необходимо к реальному или действительному; ибо от разума бога недалеко до существа, а от существа недалеко до действительности бога. Как можно было бы отделить разум от существа, существо от действительности или существования бога? Если вещи заключаются в разуме бога, как могут они находиться вне его существа? Если они результаты его ума, почему же им не быть результатами его существа? И если в боге существо его непосредственно тождественно с его действительностью, если от понятия бога неотделимо его существование, как в понятии бога о вещах могли бы быть отделимы понятие о вещи и действительная вещь, как в боге могло бы иметь место различие, которое строится только природою конечного, небожественного разума, различие между вещью в представлении и вещью вне представления?

Но коль скоро мы не имеем больше вещей вне разума бога, то мы не имеем их затем больше и вне существа, а, наконец, и вне существования бога, все вещи заключены в боге, и именно на деле и в действительности, а не в одном представлении; ибо где

---

[1]) Нужно заметить, что если пантеизм и теизм разложить на их последние отличающие элементы, то их взаимоотношение определяется иначе, а именно так, как мною в другом месте уже определено.

они существуют только в представлении как бога, так и человека, т.-е. где они в боге лишь идеальны или, вернее, в воображении, там они существуют вместе с тем и вне представления: вне бога. Но раз мы не имеем больше вещей, мира вне бога, то мы не имеем больше и бога вне мира, как не идеального только, представляемого, а реального существа; словом, мы имеем Спинозизм или пантеизм.

Теизм представляет себе бога, как чисто имматериальное существо. Но определять бога, как нематериальное существо, значит, не что иное, как определять материю, как нечто не существующее, как нелепость; ибо только бог есть мера действительного, только бог есть бытие, истина, сущность; лишь то существует, что дано богом и в боге; что богом отрицается, не существует. Выводить материю из бога, это значит не что иное, как ее небытием обосновывать ее бытие; ибо выводить, значит—давать основание, мотивировать. Бог создал материю. Но как, почему, из чего? На это теизм не дает ответа Материя для него совершенно необъяснимое бытие, т.-е. предел, конец теологии, на ней она терпит крушение как в жизни, так и в мышлении. Как же могу я выводить из теологии, не отрицая ее, конец, отрицание теологии? Где искать там, где ей отказывается служить разум, причинное основание, объяснение? Как выводить, наперекор богу теологии, из отрицания материи или мира, которое составляет сущность теологии, из положения: материи нет, положение: она есть? Как иначе, чем простыми фикциями. Материальные вещи могут быть выведены из бога лишь в том случае, если бог сам определяется как материалистическое существо? Только таким путем бог становится из представляемой лишь, воображаемой причины действительною причиной мира. Кто не стыдится тачать обувь, пусть не стыдится быть и называться сапожником. Не был ли Ганс Сакс одновременно сапожником и поэтом? Но его башмаки были делом его рук, а стихи его—делом его головы. Каково действие, такова и причина. Но материя не есть бог, она, скорее конечное, небожественное отрицающее бога,—безусловные поклонники и приверженцы материи—атеисты. Пантеизм соединяет поэтому с теизмом атеизм, с богом—отрицание бога; бог есть материальное,—по терминологии Спинозы,—протяженное существо.

§ 15.

Пантеизм есть теологический атеизм, теологический материализм, отрицание теологии, с точки зрения теологии; ибо он делает материю, отрицание бога предикатом или аттрибутом божественного существа. Но кто делает материю аттрибутом бога, тот объявляет материю божественным существом. Осуществление бога имеет вообще предпосылкою божественность, т.-е. истинность и существенность действительности. Обожествление действительного, материально существующего—материализм, эмпиризм, реализм, гуманизм, но отрицание теологии есть сущ-

ность новейшего времени. Пантеизм поэтому есть не что иное, как **сущность новейшего времени**, возведенная **в божественное существо, в религиозно-философский принцип.**

Эмпиризм или реализм, под чем здесь вообще понимаются так называемые реальные науки, особенно естественные науки, отрицает теологию, но не теоретически, а **практически—действием**, при чем реалист делает то, что есть отрицание бога или, по крайней мере, не есть бог, **существенным** условием своей жизни, **существенным предметом** своей деятельности. Но кто сосредоточивает дух и сердце только на материальном чувственном, тот **фактически** отвергает реальность сверхчувственного; ибо лишь то для человека, по крайней мере, действительно, что есть объект реальной, действительной деятельности. „Чего я не знаю, то меня не трогает". Когда указывают, что о сверхчувственном нельзя ничего знать, это только отговорка. Только тогда больше ничего не знают о боге и божественных вещах, когда не **хотят** ничего больше знать о них. Как много знали о боге, как много о чертях, как много об ангелах, когда эти сверхчувственные существа были еще предметом **действительной** веры! Чем люди **интересуются**, к тому имеют **способности**. Мистики и схоластики средневековья не имели способности и сноровки к естественной науке лишь потому, что не интересовались природою. Где есть понимание, там исполняют свое дело и чувства, органы. К чему лежит сердце, то и для разума перестает быть тайной. Таким же точно образом человечество в новейшее время потеряло органы для сверхчувственного мира и его тайн лишь потому, что вместе с верою в них оно потеряло и их понимание, что существенная его тенденция стала антихристианской, антитеологической, т.-е. антропологической, космической, реалистической, материалистической [1]). Спиноза со своим парадоксальным положением: бог есть протяженное, т.-е. материальное существо, попал в самую точку. Он нашел, для его времени, по крайней мере, истинное философское выражение для материалистической тенденции новейшего времени; он узаконил, санкционировал ее: бог сам материалист. Философия Спинозы была религией; сам он был выдающимся характером. У него материализм не стоял, как у множества других, в противоречии с представлением имматериального, антиматериалистического бога, который последовательно вменяет в **обязанность** человеку лишь **антиматериалистические, небесные тенденции и занятия**; ибо бог есть не что иное, как образ и подобие человека: **как и что** есть бог, **так и то должен и хочет** человек быть или, по крайней мере, надеется некогда стать. Но лишь там, где теория не отвергает практику и практика теорию, на-лицо характер, вера и религия. Спиноза есть Моисей современных свободомыслящих и материалистов.

---

[1]) Различия между материализмом, эмпиризмом, реализмом, гуманизмом здесь, в настоящей статье, не имеют, конечно, значения.

§ 16.

Пантеизм есть отрицание теоретической теологии, эмпиризм—отрицание практической теологии, пантеизм отрицает принцип, эмпиризм—выводы теологии.

Пантеизм делает бога настоящим, действительным, материальным существом; эмпиризм, куда принадлежит и рационализм,—отсутствующим, далеким, недействительным, отрицательным существом. Эмпиризм отказывает богу не в существовании, но во всех положительных определениях, ибо содержание их только конечное, эмпирическое, почему бесконечное и не является для человека объектом. Но чем больше я отказываю существу в определениях, тем более разобщаю я его с собою, тем меньше предоставляю я ему над собою власти и влияния, тем больше я от него освобождаюсь. Чем больше я имею свойств, тем больше имею значение для других, тем больше и объем моих воздействий, моего влияния. И чем больше кто либо выделяется, тем больше знают о нем. Поэтому всякое отрицание какого-либо свойства бога есть частичный атеизм, слой безбожия. Поскольку я отнимаю у бога свойство, постольку я сокращаю бытие бога. Если, напр., участие, милосердие несвойственны богу, я обречен на одинокое страдание, бога-утешителя для меня нет. Если бог есть отрицание всего конечного, то, следовательно, и конечное есть отрицание бога. Лишь когда бог обо мне думает,—так заключает верующий,—я имею основание и причину думать о нем; лишь в его бытии для меня заключается основание моего бытия для него. Поэтому для эмпиризма теологическое существо поистине уже не представляет ничего, т.-е. ничего действительного, но он влагает это небытие не в объект, но лишь в себя, в свое знание. Он не отказывает богу в бытии, т.-е. в мертвом, равнодушном бытии, но отказывает ему в бытии, которое доказывает себя, как бытие, действенное, чувствуемое, врывающееся в жизнь бытие. Он утверждает бога, но отрицает все выводы, которые необходимо связаны с этим утверждением. Он забрасывает теологию, отказывается от нее, но не по теоретическим основаниям, а из антипатии, из отвращения к объектам теологии, т.-е. из темного чувства ее нереальности. Теология есть ничто, думает эмпирик про себя, но он прибавляет еще: для меня, т.-е., суждение его субъективное, патологическое; так как он не свободен, но и не питает ни охоты, ни призвания привлечь объекта теологии на суд разума. Это составляет призвание философии. Задача новейшей философии заключалась поэтому не в чем ином, как в том, чтобы возвести патологическое суждение эмпиризма о ничтожестве теологии на степень теоретического, объективного суждения, превратить косвенное, бессознательное, негативное отрицание теологии в прямое, позитивное, сознательное отрицание. Как смешно поэтому желание подавить „атеизм“ философии, не подавляя одновременно атеизм эмпирии! Как смешно преследовать теоретическое отрицание христиан-

ства, но в то же время не оспаривать фактических отрицаний христианства, которыми кишит новейшее время! Как смешно желать уничтожить вместе с *сознанием*, т.-е. симптомом зла, также и *причину* зла! Да, как смешно! И, однако, как богата история такими смешными явлениями! Они повторяются во всех критических эпохах. Ничего удивительного: по отношению к прошлому терпят все, признают необходимость происшедших изменений и революций, но отбиваются всеми силами против применения к *данному* случаю; из близорукости или для удобства делают настоящее исключением из правила.

§ 17.

Возведение материи в божественную сущность является непосредственно также и возведением *разума* в *божественную сущность*. То божественное, что теист отрицает помощью силы воображения из *потребности чувства*, из стремления к неограниченному блаженству, то пантеист утверждает в боге из *потребности разума*. Материя есть для разума существенный объект. Если бы не было материи, разум не имел бы *побуждения* и *материала* для мышления, не имел бы содержания. Материю нельзя *отвергнуть, не отвергая разума, нельзя ее признать, не признавая разума*. Материалисты суть рационалисты. Но пантеизм утверждает разум как божественную сущность, только *косвенно*, — только превращая бога из существа, созданного силою воображения, каковым он является в теизме как существо личное, в объект разума, в существо разума; *прямой* апофеоз разума есть *идеализм*. Пантеизм ведет *необходимо* к идеализму. Идеализм относится к пантеизму точно так же, как последний к теизму.

Каков объект, таков и субъект. По Декарту, *сущность* телесных предметов, тел, как *субстанция* является объектом не для чувств, но только для разума; но именно потому не чувство, а разум является, по Декарту, *существом* воспринимающего субъекта, человека. Только существу дана сущность, как объект. По Платону, мнение имеет объектом только неустойчивые предметы, но потому и само является лишь неустойчивым, изменчивым знанием,—именно лишь мнением. Сущность музыки является для музыканта высшим существом, и, следственно, слух—высшим органом; он предпочтет потерять глаза, чем уши; естествоиспытатель, напротив, скорее уши, чем глаза, ибо для него объективным существом является свет. Если я обожествляю звук, то обожествляю ухо. Итак, если я говорю, как пантеист: божество или, что то же, абсолютное существо, абсолютная истина и реальность *существует только для разума, только для разума составляет объект*, то этим я объявляю бога предметом разума или существом разума и лишь косвенно высказываю абсолютную истинность и реальность разума. И необходимо поэтому, чтобы разум вернулся к *самому себе*, *перевернул* это *обращенное* самопризнание, высказался прямо

как абсолютная истина, а сам стал непосредственно для себя объектом, как абсолютная истина, без другого объекта в качестве посредствующего звена Пантеист говорит то же самое, что идеалист, но он высказывает объективно или реалистически то, что второй—субъективно или идеалистически. Последний имеет свой идеализм в объекте,—кроме субстанции, кроме бога нет ничего, все вещи суть только определения бога,—первый имеет свой пантеизм в Я,—кроме Я нет ничего, все вещи существуют лишь, как объекты этого Я. И вместе с тем, однако, идеализм есть истина пантеизма, ибо бог или субстанция есть лишь объект разума, Я, мыслящего существа; если я не верю, не мыслю вообще бога, то не имею бога, он существует для меня только через меня, для разума только через разум; - априори, первое существо не есть, следовательно, мыслимое, но мыслящее существо, не объект, а субъект. С тою же необходимостью, с какою естественная наука от света переходит к глазу, философия восходила от объектов мышления к самому мышлению. Что есть свет, как освещающее, светоносное существо, как объек оптики, без глаза? Ничто. Так далеко идет естествознание. Но далее философия ставит вопрос: что есть глаз без сознания? Тоже ничего, вижу ли я без сознания или не вижу, это тождественно. Только сознание зрения есть действательность зрения или действительное зрение. Но почему ты думаешь, что нечто существует вне тебя? Потому что ты нечто видишь, слышишь, чувствуешь. Таким образом это что то, лишь как объект сознания, есть действительное нечто, действительный объект. Итак, сознание есть абсолютная реальность или действитетельность, мера всякого существования. Все, что есть, есть, лишь как сущее для сознания, как сознаваемое; ибо лишь сознание есть бытие. Таким образом в идеализме осуществляется существо теологии, в Я, в сознании—существо бога. Без бога ничто не может существовать, ничто не может мыслиться; в смысле идеализма, это значит: все существует лишь как объект сознания, действительный ли, или возможный; быть, значит быть объектом, стало быть, предполагает сознание. Вещи, мир, вообще, есть дело, продукт абсолютного существа, бога; но это абсолютное существо есть Я, сознательное, мыслящее существо,—т.-е., как превосходно говорит Декарт с точки зрения теизма, мир, есть *ens rationis divinae*, мысленный предмет, продукт божественного воображения. Но этот мысленный предмет является в теизме, в теологии опять-таки! сам лишь смутным представлением. Поэтому, если мы реализуем это представление, если мы, так сказать, практически выведем, что в теизме только теория, то мы получим мир, как продукт Я (Фихте), или, по крайней мере, так, как он нам кажется, как мы его созерцаем, как дело или продукт нашего созерцания, нашего разума (Кант). „Природа выводится из законов возможности опыта, вообще". „Разум черпает свои законы (a priori) не из природы, а предписывает их ей". Поэтому Кантовский идеализм, где вещи направляются разу-

мом, а не разум вещами, есть не что иное, как осуществление теологического представления о божественном разуме, который не определяется вещами, а, наоборот, их определяет. Как нелепо поэтому признавать идеализм на небе, т.-е. идеализм воображения божественною истиной, но отвергать идеализм на земле, т.-е. идеализм разума, как человеческое заблуждение! Если вы отрицаете идеализм, ну, так отрицайте и бога! Только бог есть родоначальник идеализма. Если вы не хотите выводов, то откажитесь и от принципа! Идеализм есть не что иное, как рациональный или рационализированный теизм. Но Кантовский идеализм есть еще ограниченный идеализм—идеализм на точке зрения эмпиризма. На основании приведенной выше аргументации, для эмпиризма бог является еще существом лишь в представлении, в теории (в обычном, вульгарном смысле), но не на деле и в действительности, он для него—вещь сама по себе, но уже больше не вещь для него, так как вещами для него служат только эмпирические, действительные вещи. Материя есть единственная материя его мышления, он не имеет поэтому больше материалов для бога: бог есть, но он есть для нас tabula rasa, пустое существо, одна только мысль. Бог, как мы его представляем, мыслим, есть наше Я, наш разум, наше существо, но этот бог есть только проявление наше для нас, не бог сам по себе. Кант есть идеализм, проникнутый еще теизмом. Часто мы уже давно бываем на деле свободны от вещи, учения, идеи, но еще не в сознании; в нашем существе они уже перестали быть истиною, быть может, никогда ею и не были, но они еще являются теоретической истиной, т.-е. границей нашего сознания. Голова, беря вещи наиболее основательным образом, последняя и освобождается. Теоретическая свобода, по крайней мере, во многих вещах, есть последняя свобода. Сколько есть республиканцев сердцем, настроением, которые головою не могут преодолеть монархии; их республиканское сердце пасует перед возражениями и трудностями, которые ставит разум. Точно так же обстоит дело с теизмом Канта. Кант реализует и отрицает теологию в морали, божественное существо—в воле. Для Канта воля есть истинное, первичное, безусловное, изначальное существо. Таким образом Кант фактически присваивает предикат божественности воле; его теизм имеет поэтому еще только значение теоретического предела. Свободный от предела теизма Кант есть Фихте, „Мессия спекулятивного разума". Фихте есть Кантовский идеализм, но на точке зрения идеализма. Только с эмпирической точки зрения существует, по Фихте, отличный от нас вне нас пребывающий бог, но, поистине, с точки зрения идеализма, вещь в себе, бог (ибо бог есть, в сущности, вещь в себе) есть только Я само по себе, т.-е. отличное от индивидуума, от эмпирического Я. Кроме Я нет бога: „наша вера есть разум". Но Фихтевский идеализм есть лишь отрицание и реализация абстрактного и формального теизма, монотеизма, нерелигиозного, материального, содержательного теизма, „тритеизма", реализацией которого является

лишь „абсолютный" Гегелевский идеализм. Или: Фихте реализовал лишь бога пантеизма, поскольку он мыслящее существо, но не как протяженное, материальное существо. Фихте есть теистический идеализм, Гегель—пантеистический идеализм.

§ 18.

Новейшая философия осуществила обособленное и отличное от вещественности, от мира, от человека божественное существо и уничтожила его,—но только в мышлении, в разуме, и именно точно так же в обособленном и отличном от чувственности, человека и мира разуме. Т.-е. новейшая философия доказала лишь божественность разума,—признала лишь разум и именно абстрактный разум божественным, абсолютным существом. Данное Декартом себе, как духу, определение: мое существо состоит единственно в том, что я мыслю,—есть данная себе новейшею философией определение. Воля Кантовского и Фихтеанского идеализма есть чистый продукт разума, и воззрение, которое с разумом связывал Шеллинг, в противоположность Фихте, является лишь фантазиею, а не истиной, и потому не принимается во внимание.

Новейшая философия исходила из теологии,—она сама не что иное, как претворенная в философию теология. Абстрактное и трансцендентное существо бога могло поэтому само быть осуществлено и уничтожено только абстрактным и трансцендентным образом. Чтобы превратить бога в разум, сам разум должен был принять свойства абстрактного божественного существа. Чувства, говорит Декарт, не дают настоящей реальности, существа, несомненности, только отвлеченный от чувств разум дает истину. Откуда этот разлад между разумом и чувствами? Он берет начало только из теологии. Бог не есть существо чувственное, более того, он представляет отрицание всех определений чувственности и познается только путем абстракции от таковой; но он есть бог, т.-е. наиистиннейшее, наиреальнейшее, наинесомненнейшее существо. Каким же образом истина может явиться чувствам,—чувствам, этим прирожденным атеистам? Бог есть существо, у которого бытие неотделимо от сущности, от понятия, которое и не может совершенно мыслиться иначе, чем сущее. Декарт превращает это объективное существо в субъективное, онтологическое доказательство — в психологическое, Cogitatur deus ergo est в Cogito ergo sum. Как в боге бытие неотделимо от представления, так и во мне, как в духе, составляющем, однако, мою сущность,—бытие неотделимо от мышления, и как там, так и здесь сущность дела заключается в этой неразрывности. Существо, которое есть,—безразлично, само ли по себе или для меня,—лишь как мыслимое, как объект абстракции от всякой чувственности, реализуется и субъективируется также необходимо лишь в существе, которое есть лишь, как мыслящее, сущностью которого является лишь абстрактное мышление.

§ 19.

Завершением новейшей философии является Гегелевская философия. Историческая необходимость и оправдание новой философии связано, поэтому главным образом с критикою Гегеля.

§ 20.

Новая философия, по своей исторической исходной точке, имеет ту же задачу и положение по отношению к прошлой философии, как последняя по отношению к теологии. Новая философия есть реализация Гегелевской, вообще, прежней философии, но реализация, являющаяся одновременно отрицанием, и именно безусловным отрицанием таковой.

§ 21.

Противоречие новейшей философии, в особенности пантеизма, что он отрицает теологию на почве теологии, или есть отрицание теологии, которое само опять есть теология, это противоречие характеризует в особенности Гегелевскую философию.

Имматериальным существом, как чистый объект разума, чистое существо разума, является для новой философии, равно и Гегелевской, одно только истинное, абсолютное существо бог. Даже материя, которую Спиноза делает аттрибутом божественной субстанции, есть метафизическая вещь, чистое существо разума; ибо у нее отнято существенное определение материи в отличие от разума, мыслительной деятельности, определение пассивного существа. Но Гегель отличается от более ранней философии тем, что иначе определяет отношение материального, чувственного существа к имматериальному. Прежние философы и теологи мыслили истинное, божественное существо, как существо, по природе, per se, отрешенное, освобожденное от чувственности или материи; только в себя самих они вкладывали усилие и труд абстракции, самоосвобождения от чувственности, чтобы притти к тому, что само по себе от нее свободно. В этом состоянии свободы они полагали блаженство божественного существа, в этом самоосвобождении—добродетель человеческого существа. Гегель, напротив, сделал эту субъективную деятельность самодеятельностью божественного существа. Бог должен сам подчиниться этой работе, должен, подобно языческим героям, добродетельно завоевать свою божественность. Только таким путем свобода абсолюта от материи, являющаяся, сверх того, лишь предположением, лишь представлением, становится делом и истиной. Но это самоосвобождение от материи может только быть вложено в бога, если одновременно в него влагается материя. Но как может она быть в него вложена? Лишь тем, что он сам ее полагает. Но в боге есть только бог. Значит, только тем, что он сам себя полагает, как материю, как не бога, как свое другое *Я*. Материя не есть противо-

положность, непостижимым образом предпоставленная *Я*, духу: она есть самоотчуждение духа. Этим самым материя сама приобретает дух и разум, она усваивается абсолютным существом его, как его жизненный, конституционный момент, как момент его развития; но в то же время она становится, однако, опять, как мнимое, неистинное существо, ибо лишь восстанавливающееся из этого отчуждения существо, т.-е. существо, совлекающее в себя материю, чувственность, высказывается, как существо в своем завершении, в своем истинном виде. Таким образом и здесь естественное, материальное, чувственное,—и именно чувственное не в обычном, моральном, а в метафизическом смысле,—есть подчиненный фактор, как и в теологии—отравленная первородным грехом натура. Оно хотя и принимается в разум, в *Я*, в дух, но оно есть неразумное в разуме, не-*Я* в *Я*, отрицательный его элемент, как у Шеллинга природа в боге есть небожественное в боге, в нем находится вне его, как в Картезианской философии тело, хотя и связано со мною, с духом, однако находится вне меня, не принадлежит ко мне, к моему существу, и поэтому безразлично, связано ли оно со мною или нет. Материя остается в противоречии с существом предпосланным философией, как истинное существо.

Материя хотя и полагается в боге, т.-е. становится как бог, а становить материю как бога, это все равно что сказать: бога нет, т.-е. все равно, что уничтожить теологию, признать истинность материализма. Но, ведь, одновременно еще предпосылается истинность существа теологии. Следовательно, атеизм, отрицание теологии опять отрицается, т.-е. теология опять восстанавливается философией. Бог становится богом только тем, что преодолевает, отрицает материю, отрицание бога. И только отрицание отрицания есть по Гегелю истинное утверждение. Итак, в конце концов, мы опять приходим к своей исходной точке,—в лоно христианской теологии. Таким образом, мы в верховном принципе Гегелевской философии имеем уже принцип и результат его религиозной философии, что философия не уничтожает догматы философии, но лишь вновь восстановляет, извлекает их из отрицания рационализма. Тайна Гегелевской диалектики, в последнем счете, заключается лишь в том, что он отрицает теологию философией, а затем опять философию теологией. Начало и конец образует теология, по середине стоит философия, как отрицание первого тезиса, но отрицание отрицания есть теология. Сначала все опрокидывается, но затем все опять ставится на свое старое место, как у Декарта. Гегелевская философия есть последняя величественная попытка вновь восстановить погибшее закатившееся христианство при помощи философии, и именно тем, что, как вообще в новейшее время, отрицание христианства отождествляется с самим христианством. Пресловутое спекулятивное тождество духа и материи, бесконечного и конечного, божественного и человеческого есть не что иное, как гибельное противоречие новейшего времени,—тождество веры и неверия, теологии и философии, религии и атеизма, хри-

стианства и язычества на высшей его ступени, на ступени метаф зики. Это противоречие у Гегеля вуалируется, затемняется толь тем, что отрицание бога, атеизм делается объективным определени бога, бог определяется, как процесс, и атеизм—как момент это процесса. Но как мало вновь восстановленная из неверия вера ес истинная вера, ибо она постоянно проникнута своею противополо ностью, также мало вновь восстановляющийся из своего отрицан... бог есть истинный бог, скорее—он сам себе противоречащий, атеистический бог.

§ 22.

Как божественное существо есть не что иное, как существо человека, освобожденное от границ природы, так и сущность абсолютного идеализма не что иное, как сущность субъективного идеализма освобожденная от границ, разумных границ субъективности, т.-е. от чувственности или предметности вообще. Гегелевскую философию можно, поэтому, вывести непосредственно из идеализма Канта и Фихте.

Кант говорит: „Когда мы рассматриваем объекты чувств, как должно, как простые явления, то этим мы, ведь, одновременно признаем, что в их основе лежит вещь сама по себе, хотя мы и не знаем ее, какова она по своей природе, а только ее видимость, т.-е. как это неизвестное нечто действует на наши чувства. Итак, разум, именно тем, что он принимает явления, признает и существование вещей самих по себе, и постольку мы можем сказать, что представление таких сущностей, которые лежат в основе явлений, т.-е. чистых понятий разума не только допустимо, но и неизбежно“. Итак, объекты чувств, опыта являются для разума только явлениями, а не истиною; они не удовлетворяют разум, т.-е. они не соответствуют его сущности. Следовательно, разум ни в какой мере не ограничен чувственностью в своем существе; иначе он принимал бы чувственные вещи не за явления, а за чистую правду. Что меня не удовлетворяет, то и не ограничивает меня. И все же созданные разумом понятия не должны быть действительными объектами для разума! Философия Канта есть противоречие субъекта и объекта сущности и существования мышления и бытия. Сущность относится здесь к разуму, существование—к чувствам. Существование без сущности есть простое явление, это чувственные вещи; сущность без существования есть чистая мысль, это—понятия разума, Noumena; они мыслятся, но им недостает существования,—по крайней мере, существования для нас,—объективности; это—вещи в себе, истинные вещи, но не действительные вещи, а следовательно, и не вещи для разума, т.-е. не определимые и познаваемые им. Но какое противоречие, отделить истинность от действительности, действительность от истинности! Если мы, поэтому, устраним это противоречие, то получим философию тождества, где объекты разума, мыслимые вещи, как истинные, так же и действительны, где

сущность и природа объекта разума отвечает сущности и природе разума или субъекта, где, следовательно, субъект больше не ограничен и не обусловлен вне его существующим, противоречащим существу его веществом. Но субъект, который больше не имеет вещи вне себя и, следовательно, границ—в себе, перестает уже быть „конечным“ субъектом, тем Я, которому противустоит объект,—это абсолютное существо, в теологии и в обыденной жизни выражаемое словом: бог. Хотя это и тот же самый субъект, то же самое Я, как в объективном идеализме,—но без границ, то Я, которое уже перестает казаться Я, субъективным существом, и, поэтому, больше не называется Я.

§ 23.

Гегелевская философия есть перевернутый теологический идеализм, подобно тому как философия Спинозы есть теологический материализм; сущность Я она поставила вне Я, объективировала ее, обособив от Я, как субстанцию, как бога, но этим опять высказала,—косвенно, превратно,—божественность этого Я, чтобы сделать его, как Спиноза – материею, аттрибутом или формой божественной субстанции: сознание человеком бога есть самосознание бога. Т.-е.: сущность принадлежит богу, знание человеку. Но сущность бога есть у Гегеля на деле не что иное, как сущность мышления или мышление, абстрагированное от Я, от мыслящего. Гегелевская философия сделала мышление, т.-е. субъективную сущность, но мыслимую без субъекта, т.-е. представляемую, как отличное от него существо божественным, абсолютным существом.

Тайна „абсолютной“ философии есть, следовательно, тайна теологии. Как теология делает определения человека божественными определениями, тем, что лишает их той определенности, которою они отличаются, как таковые, точно так же поступает и абсолютная философия. „Мышление разума может быть приписываемо всякому; чтобы мыслить его абсолютным, чтобы достичь той точки зрения которой я требую, нужно абстрагировать от мыслящего. Для того, кто производит абстракцию, разум перестает быть чем-то субъективным, как он представляется большинству; он даже не может уже больше мыслиться, как нечто объективное, ибо объективное или мыслимое возможно лишь в противоположность мыслящему, от которого здесь совершенно отвлекаются; благодаря этой абстракции, он становится, таким образом, истинною вещью в себе, которая именно и составляет точку безразличия субъективного и объективного“ (Шеллинг). Так же и у Гегеля. Сущностью Гегелевской логики является мышление, лишенное своей определенности, как субъективная деятельность. Третья часть логики есть и носит даже название субъективной логики, и все же формы субъективности, составляющие ее предмет, долженствуют быть не субъективные. Понятие, суждение, заключение, даже отдельные формы заключения и суждения,

как проблематическое, ассерторическое суждение, суть не наши понятия, суждения, заключения; нет! Это объективные, сами по себе сущие, абсолютные формы. Так абсолютная философия отделяет и отчуждает от человека его собственное существо, его собственную деятельность! Отсюда насилие, пытки, которые она причиняет нашему духу. Мы должны мыслить наше не как наше, мы должны абстрагировать от определенности, в которой что-то существует, как таковое, т.-е. мы должны мыслить его без смысла, должны брать его в бессмыслии абсолютного. Бессмыслица есть высшая сущность теологии как общей, так и спекулятивной.

Критическое замечание Гегеля по поводу философии Фихте, что всякий мнит обладать в себе Я, вспоминает о себе и, все же не находит в себе Я, можно отнести к спекулятивной философии вообще. Она принимает почти все вещи в таком смысле, в каком этих вещей больше не узнают. И корень этого зла именно в теологии. Божественное, абсолютное существо должно отличаться от конечных, т.-е. действительных, существ. Но мы не имеем определений для абсолютного, кроме определений действительных вещей, естественных или человеческих. Каким же образом эти определения становятся определениями абсолютного? Только тем, что они берутся в совершенно другом, отличном от действительного их смысла, т.-е. в совершенно превратном смысле. В абсолютном заключается все то, что в конечном; но там оно совершенно иное, чем здесь; там действуют совсем другие законы, чем у нас; то, что там разум и мудрость, то у нас чистая бессмыслица. Отсюда безграничный произвол спекуляции,—употреблять название вещи, не сохраняя понятия, с которым название это связано. Спекуляция оправдывает этот свой произвол тем, что ей приходится выбирать из языка для своих понятий названия, с которыми, общее сознание и связывает представления, имеющие отдаленное сходство с этими понятиями; таким образом, она сваливает вину на язык. Но вина лежит в сути дела, в принципе самой спекуляции. Противоречие между названием и вещью, представлением и спекулятивным понятием есть все то же старое теологическое противоречие между определениями божественного и человеческого существа, каковые определения берутся по отношению к человеку в собственном, действительном смысле, по отношению же к богу лишь в смысле символа или аналогии. Правда, философия не должна считаться с представлениями, которые общее употребление или злоупотребление связывают с названием, но она должна держаться определенной природы вещей, знаками которых служат названия.

§ 24.

Тождество мышления и бытия, центральный пункт философии тождества, есть не более чем необходимое следствие и вывод из понятия бога, как существа, понятие или сущность коего заключает в себе бытие. Спекулятивная философия обобщила только, приписала только мышлению, понятию

вообще свойство, которое теология считала исключительным свойством понятия бога. Тождество мышления и бытия является, поэтому, только выражением божественности разума, выражением того, что мышление или разум есть абсолютная сущность, совокупность всяческой истины и реальности, что разум не имеет себе противоположного, что разум есть все, как в строгой теологи бог есть все, т.-е. все существенное и истинно сущее. Но неотличное от мышления бытие, бытие, которое есть лишь предикат или определение разума, есть лишь мыслимое абстрактное бытие, а не есть бытие в действительности. Тождество мышления и бытия выражает поэтому только тождество мышления с самим собою. Это значит: абсолютное мышление не выходит за свои пределы, не переходит от себя к бытию. Бытие остается по ту сторону. Абсолютная философия превратила для нас, правда, потустороннюю теологию в посюстороннюю, но, зато, она для нас превратила и посюсторонний действительный мир в потусторонний.

Мышление спекулятивной или абсолютной философии определяет в отличие от себя, как посредствующей деятельности, бытие, как непосредственное, непосредственно данное для мышления,—по крайней мере в том смысле, как мы здесь его принимаем,—бытие есть не более, чем таковое. Мышление противополагает себе бытие, но внутри себя самого, и этим непосредственно и без труда устраняет его противоположность себе; ибо бытие, как противоположность мышления в мышлении, и само есть не что иное, как мысль. Если бытие есть не более, чем непосредственное, если одна только непосредственность составляет его отличие от мышления, как легко показать, что и мышлению принадлежит определение непосредственности, т.-е. бытия! Если простая определенность мысли составляет существо бытия, как может бытие отличаться от мышления?

§ 25.

Доказать, что нечто существует, значит доказать, что оно существует не только в мысли. Но это доказательство не может черпаться из одного только мышления. Если к объекту мышления должно прибавиться бытие, то к самому мышлению должно прибавиться что-то отличное от мышления.

Приводимый Кантом при критике онтологического доказательства для обозначения различия между мышлением и бытием, но осмеянный Гегелем пример различия между ста талерами в представлении и ста талерами в действительности, по существу, совершенно правилен. Ибо одни талеры у меня только в голове, а другие в руке; первые существуют только для меня, а вторые также для других,—они могут быть видимы и осязаемы; но существует только то, что есть для меня и одновременно для другого, в чем я и другой согласны, что не только мое, а всеобщее.

В мышлении, как таковом, я обретаюсь в тождестве с самим с собою, я абсолютный господин; ничто мне здесь не противоречит; здесь я одновременно и судья, и сторона и, следственно, нет критического различия между предметом и моими мыслями о нем. Но когда дело идет единственно о бытии предмета, то я не могу аппелировать только к себе самому, то должен выслушать отличных от меня свидетелей. Эти отличные от меня, как от мыслящего, свидетели суть чувства. Быть есть что-то такое, в чем участвую не я один, но и другие, прежде всего, и самый предмет. Быть, значит, быть субъектом, значит бьть для себя. И это, поистине, не одно и то же, субъект ли я, или только объект, существо для меня самого, или только существо для другого существа, т.-е. только мысль. Где я простой объект представления, следовательно, перестаю быть самим собою, как, напр., человек после смерти, я должен мириться со всем, и не могу протестовать, хотя бы другой нарисовал себе вместо моего портрета настоящую карикатуру; но если я еще действительно существую, я могу постоять за себя, могу дать ему почувствовать, могу доказать, что между мною, как я существую в его представлении, и мною, каков я в действительности, т.-е. между мною, его объектом, и мною, субъектом, огромная разница. В мышлении я абсолютный субъект, я допускаю все лишь как объект или предикат меня, мыслящего, я нетерпим; напротив, в деятельности чувств я либерален, я предоставляю предмету быть тем, чем есть я сам,—субъектом, действительным, самодеятельным существом. Только чувство, только созерцание заставляет меня признать нечто субъектом.

§ 26.

Существо, которое только мыслит и именно абстрактно, не имеет никакого представления о бытии, существовании, действительности. Бытие есть предел мышления; бытие, как бытие, не суть предмет абсолютной философии, по крайней мере абстрактной. Спекулятивная философия косвенно сама это высказывает тем, что для нее бытие, равно и небытие ничто. Но ничто не есть предмет мышления.

Бытие, как объект спекулятивного мышления, есть только непосредственное, т.-е. неопределенное, в нем нельзя ничего различить, ничего нельзя о нем мыслить. Но спекулятивное мышление есть для себя мера всякой реальности, оно признает чем-то лишь то, в чем находит поле для действительности, материал для мышления. Поэтому бытие для абстрактного мышления бессмысленно, само по себе ничто, ибо оно—ничто мысли, т.-е. ничто для мысли. Но именно потому бытие, как только спекулятивная философия втягивает его в свою область и присваивает понятию, становится чистым признаком, в абсолютном противоречии с действительным бытием и тем, что человек понимает под бытием. А именно, под бытием человек разумеет, согласно сути дела и разуму, наличное бытие—для себя бытие, реальность, существование,

действительность, объективность. Все эти определения или названия выражают лишь с разных точек зрения одну и ту же вещь. Бытие in abstracto, бытие без объективности, без действительности, без для себя бытия есть, конечно, ничто, но в этом ничто я высказываю лишь ничтожество этой моей абстракции.

§ 27.

Бытие Гегелевской логики есть бытие старой метафизики, которое высказывается о всех вещах без различия, ибо, говорит она, все согласны в том, что они существуют, но это безразличное бытие есть абстрактная мысль, мысль без реальности. Бытие также различно, как предметы, которые существуют.

Бог, мир, человек, стол, книга и т. д. согласны между собою в том, сказано, напр., в одной метафизике школы Вольфа, что они существуют. И Христ. Томаний говорит: „Бытие везде одинаково. Существо же так же разнообразно, как вещи“. Это везде одинаковое, безразличное и бессодержательное бытие есть также и бытие Гегелевской логики. Гегель замечает сам, что полемика против тождества бытия и небытия происходит лишь от того, что бытию приписывают определенное содержание. Но именно сознание бытия всегда и необходимо связано с определенным содержанием. Если я абстрагирую от содержания бытия и именно от всякого содержания, ибо все есть содержание бытия, мне ничего и не остается, как мысль о ничто. И, поэтому, если Гегель ставит в упрек обычному сознанию, что оно подставляет нечто, не принадлежащее бытию, на место бытия, как предмета логики, то скорее можно его упрекнуть в том, что он подставляет беспочвенную абстракцию на место того, что человеческое сознание правомерно и разумно понимает под бытием. Бытие не есть всеобщее, отделимое от вещей понятие. Оно неразрывно с тем, что есть. Оно только непосредственно мыслимо,—мыслимо только помощью предикатов, которые характеризуют существо вещи. Бытие есть утверждение существа. Мое существо есть мое бытие. Рыба существует в воде, но от этого бытия нельзя отделить ее существа. Уже язык отождествляет бытие и сущность. Только в человеческой жизни, но и то в ненормальных, несчастных случаях, бытие обособляется от существа,—случается, что бытие и существо не совпадают, но именно из-за этого разделения человек душою, по правде, не находится там, где его тело. Человек находится только там, где его сердце. Но все существа,—исключая случаи противоестественные,—охотно служат там и тем, где и что они суть, т.-е. их существо и бытие не отделены друг от друга. И нельзя, поэтому, фиксировать бытие, как нечто просто существенное в отличие от многообразия существа. Бытие, после отнятия всех существенных свойств вещей, есть лишь наше представление о бытии,—искусственное, измышленное бытие, бытие без существа бытия.

§ 28.

Гегелевская философия не преодолела противоречия мышления и бытия. Бытие, с которого начинает феноменология, стойт не менее, чем бытие, из которого исходит логика, в полнейшем противоречии с действительным бытием.

Это противоречие проявляется в феноменологии в форме „данного“, „этого“ и „всеобщего“, ибо единичное присуще бытию, всеобщее—мышлению. В феноменологии одно сливается с другим неразличимо для мысли; но какое огромное различие между данным, как объектом абстрактного мышления, и тем же данным, как объектом действительности! Эта женщина, напр., моя жена, этот дом — мой дом, хотя каждый говорит о своем доме и своей жене, как я: этот дом, эта женщина. Одинаковость и безразличие логического „этого“ опровергается и уничтожается здесь правовым смыслом. Если бы мы сохранили в естественном праве логическое „это“, мы пришли бы прямо к общности имущества и женщин, здесь нет различия между „тем“ и „этим“, где каждый обладает каждою,—или, вернее, к отмене всякого права: ибо право основано только на реальности отличия „этого“ от „того“.

Мы имеем пред собою в начале феноменологии, единственно только противоречие между словом, которое всеобще, и вещью, которая всегда единична. И мысль, которая опирается только на слово, не может преодолеть это противоречие. Но как мало слово есть вещь, так же мало сказанное или мыслимое бытие есть действительное бытие. Если возразят, что у Гегеля о бытии идет речь не как здесь, с практической, а только с теоретической точки зрения, то следует указать, что она здесь вполне уместна. Вопрос о бытии есть именно практический вопрос, вопрос, в котором заинтересовано наше бытие, вопрос о жизни или смерти. И если мы держимся в праве за свое бытие, то мы и логике не дадим отнять его у нас. Оно должно быть признано и логикой, если она не хочет оставаться в противоречии с действительным бытием. Впрочем, практическая точка зрения, точка зрения физиологической необходимости, привлекается феноменологией даже без опровержения истинности чувственного, т. е. единичного бытия. Но и здесь я обязан своим существованием отнюдь не словесному или логическому хлебу, хлебу in abstracto, но всегда лишь этому хлебу „невыразимому“. Бытие, основанное на ряде таких „невыразимостей“, есть само, поэтому, нечто невыразимое. Да, именно, невыразимое. Где кончаются слова, там, именно, только и начинается жизнь, там только раскрывается тайна бытия. Поэтому, если невыразимость есть неразумность, то всякое существование, будучи неизменно лишь данным существованием, есть неразумие. Но это не так. Существование имеет само по себе, и без высказывания, смысл и разум.

§ 29.

Выступающее за пределы своего другого „мышление" (а „другое мышление" есть бытие) есть переступающее свой естественный предел мышление. Мышление выступает за пределы своей противоположности,—это значит: мышление присваивает себе то, что свойственно не мышлению, а бытию. Но бытию свойственна единичность, индивидуальность, мышлению—всеобщность. Мышление присваивает себе, таким образом, единичность, оно делает отрицание всеобщности, существенную форму чувственности, единичность—моментом мышления. Таким образом „абстрактное" мышление или абстрактное понятие, имеющее бытие вне себя, становится „конкретным" понятием.

Но каким образом приходит человек к этим вторжениям мышления в область бытия? Через теологию. В боге непосредственно соединены с существом или понятием бытие, со всеобщностью единичность, форма существования. „Конкретное" понятие есть бог, превращенный в понятие. Но как приходит человек от „абстрактного" мышления к „конкретному" или абсолютному мышлению, как он приходит от философии к теологии? Ответ на этот вопрос история дала уже сама в переходе от старой языческой философии к так называемой нео-платонической; ибо нео-платоническая философия отличается от старой только тем, что она теология, между тем как та—только философия. Старая философия имела своим принципом разум, „идею", но „идея не полагалась Платоном и Аристотелем, как все в себе вмещающая". Старая философия оставляла в силе нечто вне мышления,—некоторый остаток, который не вмещался в мышление. Отражение этого бытия вне мышления есть материя—субстрат реальности. Разум имел себе предел в материи. В старой философии жило еще различие мышления и бытия, для нее мышление, дух, идея не были еще все вмещающей, т.-е. единственной, исключительной, абсолютной реальностью. Старые философы были еще мировыми мудрецами,—физиологами, политиками, зоологами, словом—антропологами, не теологами, по крайней мере—частью только теологами, правда,—именно, поэтому—лишь частью, а потому и ограниченными, недостаточными антропологами. Напротив, для нео-платоников материя, материальный, действительный мир вообще перестали быть в какой бы то ни было инстанцией, реальностью. Отечество, семья, мирские узы и блага вообще, которые старая перипатетическая философия сопричисляла еще к блаженству человека, все это—ничто для нео-платонического мудреца Он считает даже смерть лучше телесной жизни; он не относит тела к своему существу; все блаженство он влагает только в душу, отделяя себя от всех телесных внешних вещей. Но где человек не имеет больше ничего вне себя, там он ищет и находит все в себе, там он ставит на место действительного мира вообража-

емый, сверхчувственный мир, где существует все, что в действительном мире, но в форме отвлеченной, в форме представления. Даже материя находится у неоплатоников в имматериальном мире, но здесь она только идеальная, мыслимая, воображаемая. А где человек не имеет больше существа вне себя, там он ставит себе в мыслях существо, которое, как мысленное существо, имеет, однако, одновременно свойства действительного существа, как нечувственное есть одновременно и чувственное существо, как теоретический объект, есть одновременно и практический. Это существо есть бог—высшее благо нео-платоников. Только в существе человек находит удовлетворение. Недостаток действительного существа он возмещает себе, поэтому, идеальным существом, т.-е. он подставляет теперь существо покинутой или потерянной действительности своим представлениям и мыслям,—представление перестает быть для него представлением, а становится самым предметом, отражение—самою вещью, мысль, идея—реальностью. Именно потому, что он перестает относиться как субъект к действительному миру, как к своему обьекту, его представления становятся без него объектами, существами, духами и богами. Чем он абстрактнее, чем более отрицает действительное, чувственное, тем он чувственнее именно в абстрактном. Бог,—единый, высший объект и существо абстракции от всякого многообразия и различия, т.-е. чувственности,—познается осязанием, по непосредственному присутствию (παρουσία). Как наинизшее, материя, так и наивысшее, единственное узнается незнанием, неизвестностью. Это значит: мыслимое лишь абстрактное, нечувственное, сверхчувственное существо есть в то же время действительно сущее, чувственное существо. Подобно тому как там, где человек лишает себя плоти, отрицает тело, этот разумный предел субъективности, он впадает в фантастическую, трансцендентную практику, обращается с телесными явлениями бога и духов, т.-е. уничтожает практически различие между воображением и созерцанием; так же теряется и теоретически различие между мышлением и бытием, субъективным и объективным, чувственным и нечувственным, где для него материя перестает быть реальностью и, следовательно, пределом мыслящего разума, где для него разум, интеллектуальное существо, существо субъективности, вообще, в этой своей неограниченности становится единственным, абсолютным существом. Мышление отрицает все, но лишь для того, чтобы полагать все в себе. Оно больше не имеет предела в чем-либо вне себя, но этим оно само выступает за свой имманентный, свой естественный предел. Так разум, идея конкретизируются, т.-е. то, что должно давать созерцание, присваивается мышлению, то, что есть функция, дело чувства, ощущения, жизни, делается функцией, делом мышления, т.-е. конкретное—предикатом мысли, бытие—

простою мысленной определенностью; ибо тезис: понятие конкретно, тождественно с тезисом: бытие есть мысленная определенность. То, что у нео-платоников является представлением, фантазией, Гегель превратил лишь в понятия, рационализировал. Гегель не есть „германский или христианский Аристотель", он германский Прокл. „Абсолютная философия" есть возрожденная александрийская философия. По буквальному определению Гегеля, не аристотелевская, вообще, древнеязыческая, а александрийская философия есть абсолютная, христианская философия, правда — еще в смеси с языческими ингредиентами, но еще в элементе абстракции от конкретного самосознания.

Нужно еще заметить, что нео-платоновская теология особенно ясно указывает, что каков объект, таков и субъект, и наоборот; что, следовательно, объект теологии—не что иное, как конкретизированное существо субъекта, человека. Бог, в последней инстанции, является для нео-платоников простым, единым, совершенно неопределенным и безразличным,—не существом, а сверх существа, ибо существо еще определяется тем, что оно существо; не понятием, не разумом, а без разума и сверх разума, ибо и разум определяется тем, что он разум; и где разум, там есть различение, раздвоение на мыслящее и мыслимое, каковое в совершенно простом не может иметь места. Но что объективно является для нео-платоника высшим существом, то является им и субъективно; что он становит в предмете, в боге, как бытие, то в себе он становит, как деятельность, как стремление. Быть богом, есть и значит перестать быть различием, разумом, самим собою. Но нео-платоник стремится стать тем, что есть бог,—цель его деятельности заключается в том, чтобы перестать „быть собою, разумом и рассудком". Для нео-платоника высшим психологическим состоянием человека является экстаз, восторг. Это состояние, конкретизированное, как существо, есть божественное существо. Так бог исходит только из человека, а не наоборот, по крайней мере—первоначально, человек из бога. Это проявляется особенно ясно и в встречающемся тоже у нео-платоников определении бога, как ни в чем не нуждающегося блаженного существа. Ибо в чем ином, как не в страданиях и нуждах человека, имеет свое основание и происхождение это свободное от страданий и нужд существо. С отсутствием нужды и страдания падает также представление и ощущение блаженства. Только в противоположении с злополучием, блаженство становится реальностью. Только в страдании человеческом родится бог. Только в человеке бог находит все свои определения; бог есть то, чем человек хочет стать,—собственное его существо, его собственная цель, представленные, как действительное существо. Здесь заключается и отличие нео-платоников от стоиков, эпикурейцев и скептиков. Бесстрастие, блаженство, отсутствие потребностей, свобода, самостоятельность были целью и этих философов; но только в качестве добродетелей человека, т.-е: в основе лежал еще, в качестве истины, конкретный действительный человек, свобода и блаженство дол-

жны были, как предикат, приобщиться этому субстрату. Но у нео-платоников этот предикат стал субъектом, прилагательное человека—существительным, действительным существом, хотя языческая добродетель еще и для них была истиною,—отсюда их отличие от христианской теологии, которая отодвигала блаженство, совершенство и богоравенство человека в потусторонний мир. Но именно поэтому действительный человек и стал простою абстракцией, без плоти и крови, аллегорической фигурой божественного существа. Плотин стыдился, по крайней мере, по рассказу его биографа, что имеет тело.

§ 30.

Определение, что только конкретное понятие, понятие, которое носит на себе печать действительности, есть истинное понятие, выражает признание истинность конкретного действительного. Но так как, тем не менее, понятие, т.-е. существо мышления, заранее предполагается, как абсолютное, единственно истинное существо, то реальное или действительное может быть признано лишь косвенным путем, лишь как существенное и необходимое прилагательное понятие. Гегель—реалист, но, чисто-идеалистический или, вернее, абстрактный реалист,—реалист в абстракции от всякой реальности. Он отрицает мышление, именно абстрактное мышление, но опять-таки—в абстрактном мышлении, так что отрицание абстракции есть само опять-таки абстракция. По Гегелю, философия имеет объектом лишь, „что есть“, но это сущее есть само лишь абстрактное, мысленное. Гегель—мыслитель, в мышлении сам себя превзошедший,—он хочет схватить самоё вещь, но в идее вещи, быть вне мышления, но в самом мышлении,—отсюда трудность, постичь „конкретное“ понятие.

§ 31.

Признание света действительности в тьме абстракции есть противоречие—утверждение действительного в его собственном отрицании. Только новая философия, поэтому, которая конкретная не in abstracto, но in concreto,—действительное в его действительности, т.-е. отвечающим существу действительного путем признает истинным и возвышает в принцип и предмет философии, есть истина Гегелевской, истина новейшей философии вообще.

Историческая необходимость или генезис новой философии из старой представляется ближе так: конкретное понятие, идея—существует по Гегелю лишь абстрактно, только в элементе мышления—т.-е. рационализированный бог теологии существует до создания мира. Но как бог выявляется, открывается, осуществляется в мире, так реализуется и идея—Гегель есть превращенная в логический процесс история теологии. Но раз мы с реализацией идеи переходим в мир реализма, если истинность идеи в том, что она действитель-

но, что она существует, то существование становится для нас критерием истины: только то, что действительно, то истинно. И спрашивается только: что действительно? только мысленное? только то, что объект мышления, разума? Но так мы бы не вышли за пределы идеи in abstracto.

Объектом мышления является и платоновская идея; внутренним объектом является также и небесный потусторонний мир, объектом веры, представлением. Если реальность мысли есть реальность, как мысленная, то она является опять-таки только мыслью, и мы не подвигаемся дальше тождественности мысли с самой собою, дальше идеализма,—идеализма, отличающегося от субъективного идеализма только тем, что он обнимает все содержание действительности и делает его определением мысли. Поэтому, если реальность мысли или идеи есть нечто действительное, то к ней должно присоединиться еще нечто другое, от нее отличное, или: она должна быть в качестве реализованной, чем-то иным, чем неосуществленная, чистая мысль — предметом не только мышления, но и немышления. Мысль реализуется,—это, именно, и значит: она отрицает себя, перестает быть простою мыслью. Но что же, именно, такое—это не-мышление, это нечто, что отлично от мысли? Чувственное. Мысль реализуется,—это значит: она делается объектом чувства. Реальность идеи есть, следовательно, чувственность, но реальность есть истинность идеи, — итак, только чувственность есть истинность идеи. Таким образом, мы имеем, однако, чувственность лишь в качестве предиката, идею или мысль— в качестве субъекта. Но почему же идея овеществляется? Почему она не истинна, когда не реальна, т.-е. чувственна? Разве этим ее истинность не зависит от чувственности? Разве чувственному самому по себе, вне зависимости от того, что она является реальностью идеи, значение и ценность? Если чувственность сама по себе ничто, зачем в ней нуждается идея? Если только идея дает чувственности цену и содержание, то последняя представляет совершенно ненужную иллюзию мысли. Но это не так. Мысли предъявляется только требование—реализоваться, овеществиться, ибо бессознательно мысли предпосылается чувственность; независимо от мысли, как истина. Мысль сказывается через чувственность; как было бы это возможно, если бы она не почиталась бессознательно истиной? Но так как, однако, сознательно исходят из истинности мысли, то истинность чувственности высказывается только на втором месте и чувственность делается только аттрибутом идеи, но это есть противоречие; ибо она только аттрибут, и все же только она придает мысли истинность, т.-е. является одновременно главным предметом и второстепенным, одновременно сущностью и акциденцией. От этого противоречия мы лишь освобождаемся, делая реальное, чувственное субъектом себя самого, придавая ему абсолютно самостоятельное, божественное, первичное, а не из идеи выведенную значимость.

§ 32.

Действительное в своей действительности или, как действительное, есть действительное, как объект чувства, есть чувственное. Истинность, действительность, чувственность тождественны. Только чувственное существо есть истинное действительное существо. Только через посредство чувств предмет дается в истинном смысле, а не через мышление само по себе. Данный мышлением или тождественный объект есть только мысль.

Объект, действительный объект, дается мне лишь там, где мне дается действующее на меня существо, где моя самодеятельность (если я исхожу с точки зрения мышления) находит предел—сопротивление в деятельности другого существа. Понятие объекта есть первоначально не что иное, как понятие другого Я: так человек в детстве понимает все вещи, как свободно действующие, произвольные существа; поэтому понятие объекта воспринимается вообще посредством понятия „Ты", предметного Я. Говоря языком Фихте, объект, т.-е. другое Я, дан во мне не элементу Я, а элементу не-Я; ибо лишь там, где я превращаюсь из Я в Ты, где я страдаю, возникает представление вне меня сущей активности, т.-е. субъективности. Но лишь через посредство чувства Я становится не Я.

Характеристичен для прежней абстрактной философии вопрос: как могут действовать друг на друга различные самостоятельные сущности, субстанции, напр., тело на душу? Но этот вопрос был для нее неразрешимый, ибо она абстрагировала от чувственности, ибо субстанции, которые должны были действовать друг на друга, были абстрактные сущности, чистые рассудочные сущности. Лишь чувственность разрушает тайну взаимодействия. Лишь чувственные существа действуют друг на друга. Я есмь Я—для себя—и в то же время Ты—для другого, но лишь как чувственное существо. Однако, абстрактный разум изолирует это самодовление, как субстанцию, атом, Я, бог—он может, поэтому, только произвольно соединять с этим бытие для другого, ибо необходимость такого соединения создается только чувственностью, от которой он, между тем, абстрагирует. Что я мыслю без чувственности, я мыслю без и вне всякого соединения. Как же могу я разобщенное мыслить одновременно, как соединенное?

§ 33.

Новая философия рассматривает и трактует бытие, как оно есть для нас, не только как мыслящее, но и как действительно сущее существо, т.-е.—бытие, как объект бытия, как объект самого себя. Бытие, как предмет бытия,—а только это бытие есть настоящее бытие и заслуживает названия бытия,—есть бытие чувства, созерцания, ощущения, любви. Итак, бытие есть тайна созерцания, ощущения, любви.

Только в ощущении, только в любви „это",—это лицо, эта вещь,—

т.-е. единичное имеет абсолютную ценность, конечное становится бесконечным, в этом и исключительно только в этом одном заключается бесконечная глубина, божественность и истинность любви. Только любви—бог, считающий волосы на голове, есть истина и реальность. Христианский бог есть сам лишь абстракция от человеческой любви, лишь символ ее. Но именно потому, что „это" имеет абсолютную ценность только в любви, по этому самому в ней одной, а не в абстрактном мышлении, заключается тайна бытия. Любовь есть страсть, и только страсть есть признак существования. Лишь то существует, что есть объект страсти, действительный ли, или возможный. Абстрактное мышление, вне ощущения и страсти, уничтожает различие между бытием и небытием, но для любви это различие, исчезающее для мысли, есть реальность. Любить значит не что иное, как познавать это различие. Кто ничего не любит (каков бы ни был предмет любви), тому совершенно безразлично, существует ли что или нет. Но как бытие в отличие от небытия дано мне только через любовь, через ощущение, вообще, так и объект, в отличие от меня, дан мне только через нее. Боль есть громкий протест против отождествления субъективного и объективного. Страдание любви заключается в том, что в действительности нет того, что есть в представлении. Субъективное становится здесь объективным, представление—предметом; но этого именно не должно быть, это противоречие, неправда, несчастье,—отсюда стремление к восстановлению истинного отношения, где субъективное и объективное не идентично. Даже животная боль выражает достаточно ясно эту разницу. Боль голода заключается лишь в том, что в желудке нет ничего вещественного, что желудок сам становится себе, так сказать объектом, пустые стенки трутся друг о друга, вместо материала. Поэтому человеческие ощущения не имеют эмпирического, антропологического значения, в смысле старой трансцендентной философии, они имеют онтологическое, метафизическое значение: в ощущениях, даже в повседневных ощущениях, таятся глубочайшие и высочайшие истины. Так, любовь есть истинное, онтологическое доказательство существования предмета вне нашей головы,—и нет другого доказательства бытия, чем любовь, ощущение вообще. Существует только то, чье бытие дает тебе радость, небытие—боль. Различие между объектом и субъектом, между бытием и небытием является источником и радости, и горя.

§ 34.

Новая философия опирается на истинность любви, истинность ощущения. В любви, в ощущении вообще каждый человек признает истинность новой философии. Новая философия, в отношении к своему же базису есть не что иное, как вознесенная на степень сознания сущность ощущения,—она утверждает лишь в разуме и посредством разума, что каждый человек—действительный человек—испо-

ведует сердце. Она есть сердце, приведенное к разуму. Сердце не хочет абстрактных, метафизических или теологических,—оно хочет действительных, хочет чувственных предметов и существ.

§ 35.

Если старая философия говорила: что не мыслится, то не есть,—то, напротив, новая философия говорит: что не любимо, не может быть любимо, то не есть. Но что не может быть любимо, тому нельзя также поклоняться. Только то, что может быть объектом религии, то есть объект философии.

Но как объективно, так и субъективно любовь есть критерий бытия, критерий истинности и действительности. Где нет любви, нет и истинности. И лишь тот есть нечто, кто что-нибудь любит,—не быть ничем и ничего не любить—идентично. Чем ценнее человек, тем больше он любит, и наоборот.

§ 36.

Если старая философия имела своею исходной точкой положение: я—абстрактное, мыслящее только существо, тело не принадлежит к моему существу, то, напротив, новая философия начинает с положения: я—действительное, чувственное существо; тело принадлежит к моему существу; даже тело в его целом есть мое Я, само существо мое. Старый философ мыслил поэтому в постоянном противоречии и раздоре с чувствами, чтобы отбиваться от чувственных представлений, чтобы не загрязнять абстрактных понятий; новый философ, напротив, мыслит в согласии и мире с чувствами. Старая философия признавала истину чувственности,—даже в понятии бога, который вмещает в себе бытие, ибо, ведь, это бытие должно было опять так и быть, в то же время, отлично от бытия в представлении, бытием вне духа, вне мышления, действительно объективным, т.-е. чувственным бытием,—но лишь скрытно, лишь in abstracto, лишь бессознательно и против воли, лишь потому, что должно было; напротив, новая философия признает истину чувственности с радостью, сознательно,—она откровенно чувственная философия.

§ 37.

Новейшая философия искала чего-либо непосредственно верного. Она забросила поэтому бесконечно глубокое, бездонное мышление схоластики, основала философию на самосознании, т.-е. она поставила на место мыслимого только существа, на место бога, высшего, последнего существа всякой схоластической философии,—мыслящее существо, Я, самосознательный дух; ибо мыслящее для мыслящего бесконечно ближе, яснее, вернее, чем мыслимое. Можно сомневаться в существо-

вании бога, вообще в том, что я мыслю; но нельзя сомневаться в том, что я есмь, я, мыслящий, сомневающийся. Но самосознание новейшей философии само, опять таки, только мысленное, полученное только путем абстракции, т.-е. подлежащее сомнению существо. Не подлежит сомнению, непосредственно верно только то, что есть объект чувства, созерцания, ощущения.

§ 38.

Истинно и божественно только то, что не нуждается в доказательстве, что достоверно само по себе, непосредственно говорит за себя и захватывает, непосредственно влечет за собою утверждение, что оно есть, — совершенно точное, совершенно несомненное, очевидное. Но очевидно только чувственное; только там, где начинается чувственность, прекращается всякое сомнение и спор. Тайна непосредственного знания есть чувственность.

Все дается посредственно,—говорит Гегелевская философия. Но что-либо истинно только тогда, когда оно уже не посредственно данное, а непосредственное. Исторические эпохи образуются поэтому лишь там, где то, что раньше было лишь мысленным, посредственно данным, становится объектом непосредственной достоверности—истиной становится то, что раньше было только мыслью. Возводить посредственное утверждение в божественную необходимость и существенное свойство истины, это—схоластика. Необходимость его только условная, оно необходимо только там, где в основе лежит еще ложное предположение, где одна истина, одно учение выступает в противоречии с другим, которое тоже еще считается истинным и пользуется доверием. Посредственно данная истина есть истина, еще коснеющая в своей противоположности. Начинается с противоположности; но затем она устраняется. Но если она подлежит устранению, отрицанию, почему же следует начинать с нее, а не с ее отрицания? Пример. Бог как бог есть абстрактное существо; он определяется, реализуется, воплощается в мире, в человеке; там он конкретизируется, таким лишь путем отрицается абстрактное существо. Но почему же не начинать прямо с конкретного? Почему известное и доказанное само через себя не должно быть выше, чем известное благодаря несостоятельности себе противоположного? Итак, кто может возвести посредственное утверждение в необходимость, в закон истинности? Лишь тот, кто сам еще коснеет в том, что подлежит отрицанию, кто еще борется и спорит с самим собою, не достиг еще в себе полной ясности,—словом, лишь тот, в котором истина еще только талант, дело особенной, выдающейся способности, но не гений, дело всего человека. Гений есть непосредственное чувственное знание. То, что

талант имеет только в голове, у гения—в плоти и крови, т.-е. именно: то, что для таланта только еще объект мышления, для гения—объект чувства,

§ 39.

Старая абсолютная философия отбросила чувства лишь в область явления, конечности и, однако, в противоречии с этим, она назначила абсолютное, божественное предметом искусства. Но предмет искусства есть—посредственно в искусстве слово, непосредственно в изобразительном искусстве—предмет зрения, слуха, чувства. Итак, не только конечное, явление, но и истинное, божественное существо становится предметом чувств, чувство—органом абсолютного. Искусство „изображает истину в чувственной форме",—это значит, правильно понятое и выраженное: искусство изображает истину чувственного.

§ 40.

С религией дело обстоит так же, как и искусством. Чувственное созерцание, не представление, есть сущность христианской религии,—форма, орган высшего, божественного существа. Но где чувственное созерцание имеет значение органа божественного, истинного существа, там божественное существо высказывается и признается как чувственное существо, а чувственное как божественное существо, ибо каков субъект, таков и объект.

„И слово стало плотью и находилось среди нас, и мы видели его славу". Только для позднейших поколений предмет христианской религии есть объект представления и фантазии, но первоначальное созерцание восстановляется опять. На небе Христос, бог есть объект непосредственного, чувственного созерцания, из предмета представления, мысли, т.-е. из духовного существа, каким он является для нас здесь, он становится там чувственным, осязаемым, видимым существом. И это созерцание есть начало и конец, т.-е. сущность христианства. Спекулятивная философия постигла и изобразила поэтому искусство и религию не в истинном свете, не в свете действительности, но лишь в сумерках рефлексии; в силу своего принципа, представляющего абстракцию от чувственности, она свела чувственность к одной лишь внешней их определенности: искусство есть бог в определенной форме чувственного созерцания, религия есть бог в определенной форме представления. Но на самом деле сущностью служит именно то, что рефлексии представляется только как форма. Где бог появляется и почитается в форме огня, там в действительности огню поклоняются как богу. Бог в форме огня есть не что иное, как существо огня, поражающее человека своими действиями и свойствами, бог в человеке—не что иное, как существо человека. И точно так же

то, что искусство изображает в форме чувственности, есть не что иное, как неотделимое от этой формы, собственное существо чувственности.

§ 41.

Не только „внешние“ предметы служат объектами для чувств. Человек дан самому себе только чрез посредство чувства,—он является сам для себя объектом чувств. Тождество субъекта и объекта в самосознании лишь абстрактная мысль, есть истина и действительность лишь в чувственном созерцании человека человеком.

Мы чувствуем не только камни и дерево, не только мясо и кости, мы чувствуем и чувства, прижимая руки или губы чувствующего существа; мы воспринимаем слухом не только плеск воды и шум листьев, но и душевный голос любви и мудрости; мы видим не только зеркальные поверхности и спектры цветов, но мы заглядываем и во взор человека. Итак, не только внешнее, но и внутреннее, не только плоть, но и дух, не только вещь, но и Я являются объектами чувств.—Поэтому, все чувственно воспринимаемо, если не непосредственно, то посредственно, если не плебейскими, грубыми чувствами, то изощренными, если не глазами анатома или химика, то глазами философа. По праву эмпиризм ведет происхождение наших идей от чувств; он только забывает, что важнейший, существеннейший чувственный объект человека есть сам человек, что только во вглядывании человека в человека зажигается свет сознания и разума. Поэтому идеализм прав, когда ищет в человеке источник идей, но неправ, когда хочет их вывести из человека, изолированного, как самодовлеющее существо, фиксированного, как душа, словом: из Я без чувственно данного Ты. Только через общение, только из беседы человека с человеком проистекают идеи. Не единолично, только вдвоем можно притти к понятиям, к разуму вообще. Два человека нужны для создания человека, как физического, так и духовного: общение человека с человеком есть первый принцип и критерий истины и всеобщности. Уверенность в существовании других вещей, кроме меня, дана мне чрез посредство уверенности в существовании другого человека, кроме меня. Что я вижу один, в том я сомневаюсь, доподлинно только то, что видит и другой.

§ 42.

Различия между сущностью и видимостью, причиною и следствием, субстанцией и акциденцией, необходимостью и случайностью, спекулятивным и эмпирическим не образуют два царства или мира, надчувственный, которому принадлежит сущность, и чувственный мир, которому принадлежит видимость, но эти различия относятся к области самой чувственности.

Пример из естественных наук. В Линнеевской системе растений

первые классы определяются по числу тычинок. Но уже в одиннадцатом классе, где бывает 12—20 тычинок, но еще более в классе двадцатимужних и многомужних числовая определенность становится безразличной,—больше не считают. Здесь мы имеем, поэтому, пред своими глазами в одной и той же области различие между определенной и неопределенной, необходимой и безразличной, рациональной и нерациональной множественностью. Нам незачем поэтому выходить за пределы чувственности, чтобы подойти к границе только чувственного, только эмпирического в духе абсолютной философии; нам не следует только отрывать разум от чувств, чтобы найти сверхчувственное, т.-е дух и разум, в чувственном.

§ 43.

Чувственное не есть непосредственное в смысле спекулятивной философии, в том смысле, что оно вульгарное, низменное, бессмысленное, само собою понимаемое. Непосредственное чувственное созерцание является, в сущности, позднее, чем представление и фантазия. Первое созерцание человека есть само лишь созерцание представления и фантазии. Поэтому задача философии, науки вообще заключается не в том, чтобы отходить от чувственных, т.-е. действительных вещей, но приближаться к ним,—не в том, чтобы превращать предметы в мысли и представления, но в том, чтобы делать невидимое для простого глаза видимым, т.-е. предметным.

Люди видят сначала вещи лишь так, как они им являются, а не так, как они есть, видят в вещах не самих себя, но лишь свое фантастическое представление о них, вкладывают в них свое собственное существо, не различают предмет и представление о нем. Представление необразованному субъективному человеку ближе, чем созерцание, ибо в созерцании он от себя отрывается, в представлении остается с самим собою. С мыслями то же, что и с представлениями. Люди охотнее и гораздо дольше занимались небесными, божественными вещами, чем земными, человеческими, т.-е. охотнее и гораздо дольше—вещами, переведенными в мысли, чем подлинными вещами, в оригинале. Лишь в новейшее время человечество опять пришло, как некогда в Греции по прошествии восточного мира грез, к чувственному, т.-е. неподдельному, объективному созерцанию чувственного, т.-е. действительного, но этим самым лишь вернулось к самому себе; ибо человек, который занимается только существами, созданными воображением или абстрактною мыслью, есть сам только абстрактное или фантастическое, не действительное, не истинно человеческое существо. Реальность человека зависит лишь от реальности его объекта. Кто ничего не имеет, ничего собою не представляет.

§ 44.

Пространство и время—не только формы явления, они служат существенными условиями, формами разума, законами бытия, как и мышления.

Занимать место—первый признак, первое определение бытия. Я здесь—первый знак действительного, живого существа. Указательный палец указывает путь от небытия к бытию. Здесь это первая граница, первый рубеж. Здесь я, там ты; мы друг вне друга; поэтому мы можем оба быть, без ущерба друг другу; места довольно. Солнце не там, где Меркурий, Меркурий не там, где Венера, глаз не там, где ухо, и т. д. Где нет пространства, нет места и системе. Определение места есть первое определение разума, на котором зиждется всякое дальнейшее определение. С распределения в различные места (а с пространством даются непосредственно различные места) начинает организующая природа. Только в пространстве ориентируется разум. Где я? вот вопрос пробуждающегося сознания, первый вопрос житейской мудрости. Ограничение в пространстве и времени—первая добродетель, различение места—первое различение пристойного и непристойного, которое мы прививаем ребенку, первобытному человеку. Для первобытного человека место безразлично, он делает все во всяком месте безразлично; так же и глупец. Глупцы умнеют, когда ориентируются во времени и месте. Находить вещам их место, разграничивать в пространстве то, что качественно различно, таково условие всякой экономии, даже духовной. Не ставить в текст то, что относится к примечанию, и в начале, что следует в конец, словом,—пространственное обособление и ограничение относятся также к писательской мудрости.

Правда, здесь все идет речь об определенном месте, но ведь здесь принимается в соображение только определенность места. И я не могу отличать место от пространства, когда я хочу постичь пространство в его действительности. Понятие пространства возникает у меня лишь с постановкою вопроса „где“. Вопрос „где“ общий, относится ко всякому месту без различия, и все же определенный. Одновременно ставятся вопросы: „где то“ и „где это“, поэтому одновременно с определенностью места устанавливается всеобщность пространства; но именно поэтому общее понятие пространства лишь в соединении с определенностью места есть реальное, конкретное понятие. Гегель дает пространству, как вообще о природе, только отрицательное определение. Но ведь „нахождение здесь“ положительно. „Я не там, потому что я здесь“,—это не „нахождение там“ есть только следствие положительного, содержательного „нахождения здесь“. Это только предел для твоего представления, но не предел сам по себе, что „здесь“ не есть „там“, что одно находится вне другого. Это разграничение, которое должно быть, которое не противоречит, а соответствует разуму. Но у Гегеля это раздельное бытие есть отрицательное определение, ибо оно разграни-

чивает то, что не должно быть раздельно, ибо логическое понятие, как абсолютное тождество с собою, служит истиной, — пространство есть прямо отрицание идеи, разума, в которое разум может быть опять внесен только тем, что оно отрицается. Но не только пространство не есть отрицание разума, напротив—в пространстве только дается место идее, разуму, пространство—первая сфера разума. Где нет пространственной внеположности, нет и логического разграничения. Или наоборот—если мы, подобно Гегелю, захотим от логики перейти к пространству: где нет различия, нет и пространства. Различия в мышлении должны быть осуществлены как различимые, но как таковые, они и пространственно раздвигаются. Поэтому истиною логических различий является лишь пространственное раздельное бытие. Но что есть одно вне другого, то и мыслиться может только одно после другого. Действительное мышление есть мышление в пространстве и времени. Отрицание пространства и времени (промежутков времени) происходит всегда внутри самих пространства и времени. Мы хотим только экономить пространство и время, чтобы выиграть пространство и время.

§ 45.

Вещи не должны мыслиться иначе, чем как они происходят в действительности. Что в действительности разделено, и в мысли не должно быть тождественно. Исключение мышления, идеи, интеллектуального мира у нео-платоников, из законов действительности есть привилегия теологического произвола. Законы действительности суть также законы мышления.

§ 46.

Непосредственное единство противоположных определений возможно и действительно только в абстракции. В действительности противоположности соединены постоянно лишь посредством некоторого промежуточного понятия. Это промежуточное понятие есть предмет, субъект противоположностей.

Нет поэтому ничего легче, как обнаружить единство противоположных предикатов; нужно только абстрагировать их от предмета или субъекта. С предметом исчезает граница между противоположностями; они остаются тогда без основы и содержания, т.-е. непосредственно падают. Если я, напр., рассматриваю бытие только in abstracto, абстрагирую от всякой определенности, какая есть, то получаю, конечно, бытие равным небытию. Ведь разница, граница между бытием и небытием есть только определенность. Ведь, если я опускаю то, что есть, то что же еще это простое есть. Но что относится к этой противоположности и ее тождественности, относится и к тождественности прочих противоположностей спекулятивной философии.

§ 47.

Средством соединять противоположные или противоречивые определения отвечающим действительности способом в одном и том же существе есть только время.

Так это, по крайней мере, в живых существах. Так, только в человеке, напр., проявляется то противоречие, что его преисполняет и охватывает то одно определение, ощущение, намерение, то другое совершенно противоположное. Лишь там, где одно представление вытесняет другое, одно ощущение, другое, где дело не доходит до решения, до длительной определенности, душа находится в беспрерывной смене противоположных состояний, лишь там она испытывает адские муки противоречия. Если бы я одновременно соединил в себе противоположные определения, они бы нейтрализовались, притупились бы, подобно противоположностям химического процесса, которые сосуществуют, теряют свое различие в нейтральном продукте. Но именно в том и состоит страдание противоречия, что я сейчас страстно хочу быть и есмь, чем в следующий вслед за тем момент так же энергично не хочу быть и не есмь, что утверждение и отрицание следуют друг за другом, обе противоположности действуют на меня, но каждая с исключением другой, т.-е. каждая в своей полной определенности и остроте.

§ 48.

Действительное изобразимо в мышлении не в целых числах, а только в дробях. Это различие нормальное, оно покоится на природе мышления, сущность коей—всеобщность, в отличие от действительности, сущность коего—индивидуальность. Но что это различие не приводит к форменному противоречию между мысленным и действительным, достигается только тем, что мышление не протекает по прямой линии, в тождественности с собою, но прерывается чувственным созерцанием. Реальным, объективным мышлением, мышлением объективной истинности, мышление является только тогда, когда оно определяется и поправляется чувственным созерцанием.

Самое важное постичь, что абсолютное, т.-е. изолированное, отграниченное от чувственности мышление не выходит за пределы формального тождества, тождества мышления с самим собою; ибо если даже мышление или понятие определяется как единство противоположных определений, то самые эти определения опять-таки лишь абстракции, мысленные определения, т.-е. все же опять тождества мышления с собою, лишь разновидности тождества, которое служит исходною точкой, как абсолютная истина. Другое, что себе противополагает идея, как ею поставленное, не отличается от нее истинно, реально, не оставлено вне идеи, в крайнем случае лишь pro forma, для видимости, чтобы демонстрировать ее

либеральность; ибо это другое идеи есть само опять-таки идея только еще не в форме идеи, еще не поставленное, осуществленное как идея. Таким образом, одно мышление само по себе не приводит к положительному различию и противоположности себе, но именно потому и не имеет иного критерия истины, как что нечто не противоречит мышлению, т.-е. лишь формальный субъективный критерий, который не решает, представляет ли собою мысленная истина и действительную истину. Критерием, решающим этот вопрос, является единственно созерцание. Audiatur et altera pars. Но именно чувственное созерцание есть противовес мышления. Созерцание берет вещи в широком, мышление—в самом узком смысле; созерцание оставляет вещи в их неограниченной свободе, мышление дает им законы, но они лишь слишком часто деспотические; созерцание просвещает голову, но ничего не определяет и не решает; мышление определяет, но часто и ограничивает кругозор; созерцание само по себе лишено основоположение, мышление само по себе безжизненно; мышление дает правила; созерцание—исключения из правил. Поэтому, как созерцание, детерминированное мышлением, есть истинное, так и, наоборот, только расширенное и раскрытое созерцанием мышление есть истинное мышление, соответствующее существу действительности. Тождественное себе непрерывное мышление, в противоречие с действительностью, предоставляет миру вращаться по кругу вокруг своего центра; но мышление, прерванное наблюдением неравномерности этого движения, т.-е. аномалией созерцания, превращает, в соответствии с истиною, этот круг в эллипсис. Круг есть символ, знамя спекулятивной философии, мышления, опирающегося только на самого себя (и Гегелевская философия есть, как известно, круг кругов, хотя она и объявляет по отношению к планетам, под влиянием эмпирии, круговую орбиту „орбитой равномерного движения“),—напротив, эллипсис есть символ, знамя чувственной философии, мышления, опирающегося на созерцание.

§ 49.

Определения, дающие действительное познание, суть всегда только те, которые определяют предмет через самый предмет,—его собственные, индивидуальные определения, т.-е. не всеобщие, каковы логически-метафизические определения, не определяющие предмет, ибо они распространяются на все предметы без различия.

Совершенно правильно поэтому Гегель превратил логически-метафизические определения из определений предметов в самостоятельные определения, самоопределения понятия, сделал их из предикатов, чем они были в старой метафизике, субъектами и этим дал метафизике или логике значение самодовлеющего, божественного знания. Но затем опять в конкретных науках, совсем как в старой метафизике,

эти логически-метафизические тени делаются опять определениями действительных вещей, что является противоречием и возможно, конечно, только потому, что или с логически-метафизическими определениями всегда одновременно соединяются конкретные, из самого предмета подчеркнутые, а потому меткие определения, или же предмет сводится на совершенно абстрактные определения, в которых он уже совершенно не познаваем.

§ 50.

Действительное в своей действительности и цельности, предмет новой философии, является и объектом только для действительного и цельного существа. Новая философия имеет, поэтому, своим принципом познания, своим субъектом, не Я неабсолютный, т.-е. абстрактный дух, словом, не разум in abstracto, но действительное и цельное существо человека. Реальностью, субъектом разума служит только человек. Человек мыслит, а не Я, не разум. Следовательно, новая философия опирается не на божественность, т.-е. истинность разума самого по себе, она опирается на божественность, т.-е. истинность всего человека. Или: она, пожалуй, опирается и на разум, но на разум, коего существо—человеческое существо, т.-е. не на разум без существа, бесцветный и безымянный, но кровью человека пропитанный разум. Поэтому, если старая философия говорила: только разумное есть истинное и действительное, то, напротив, новая философия говорит: только человеческое есть истинное и действительное; ибо лишь человеческое есть разумное; человек—мера разума.

§ 51.

Единство мышления и бытия имеет смысл и истинность лишь тогда, когда человек принимается как основание, субъект этого единства. Лишь реальное существо познает реальные вещи; лишь там, где мышление не субъект для самого себя, а предикат действительного существа, лишь там мысль не отделена от бытия. Единство мышления и бытия не есть, поэтому, формальное, присоединяющее к мышлению самому по себе бытие, как определенность; оно зависит только от предмета содержания мышления.

Отсюда вытекает следующий категорический императив. Да не желает философ различествовать от человека, да будет он только мыслящий человек; пусть он мыслит не как мыслитель, т.-е. в изолированном для себя естестве, вырванном из целостности действительного человеческого существа; мысли, как живое, действительное существо, ведь, как таковое, ты и предоставлено на волю оживляющих и освежающих волн мирового океана; мысли в существовании, в мире, как член такового,

а не в пустом пространстве абстракции, как изолированная монада, как абсолютный монарх, как безучастный, внемировой бог,—тогда ты можешь рассчитывать на то, что твои мысли будут собою представлять единство бытия и мышления. Каким образом мышление, как деятельность действительного существа, не охватит истинных вещей и существ? Лишь в том случае, если обособить мышление от человека, фиксировать его само по себе, тогда только возникают мучительные, бесплодные и для данной точки зрения неразрешимые вопросы: как мышление приходит к бытию, к объекту? Ибо фиксированное само по себе, т.-е. поставленное вне человека, мышление вне всякой скрепы и связи с миром. Ты восходишь на степень субъекта лишь тем путем, что подвергаешь себя унижению быть самому объектом для другого. Ты думаешь лишь потому, что твои мысли сами могут быть объектами мысли (gedacht), и они истинны лишь в том случае, когда выдерживают пробу объективности, когда их признает и другой, кроме тебя, для которого они служат объектом; ты видишь лишь, как существо, которое само видимо, чувствуешь лишь, как существо, которое само чувствуемо. Мир стоит открытым только для открытого ума, и отверстиями головы служат только чувства. Но изолированное для себя, замкнутое в себе мышление, мышление без чувств, без человека, вне человека есть абсолютный субъект, не может и не должно быть объектом для другого, но именно поэтому, несмотря на все усилия, никогда и никоим образом не найдет перехода к объекту и бытию; так же мало, как голова, отделенная от туловища, не найдет перехода к овладению предметом, ибо отсутствуют средства, органы овладения.

§ 52.

Новая философия есть полное, абсолютное, безотговорочное растворение теологии в антропологии; растворение не только в разуме, как старая философия, но и в сердце, словом—во всем действительном существе человека. Но и в этом отношении, она—лишь необходимый результат старой философии—ибо что раз растворилось в уме, должно, наконец, раствориться и в жизни, в сердце, в крови человека,— но одновременно она—и истина ее, но как новая, самостоятельная истина; ибо только истина, ставшая плотью и кровью, есть истина. Старая философия необходимо впала опять в теологию; то, что уничтожено только в разуме, только in abstracto, имеет противоположность в сердце; напротив, новая философия не может больше вернуться вспять; что умерло и телом и душою, не может вернуться даже, как призрак.

§ 53.

Человек ни в каком случае не отличается от животного только мышлением. Он отличается от животного

всем своим существом. Правда, кто не мыслит,—не человек, но не потому, что мышление причина человеческого существа, а потому лишь, что оно—необходимое его следствие и свойство.

Поэтому, нам и здесь незачем выходить за пределы чувственности, чтобы признать человека существом, стоящим выше животных. Человек не партикулярное существо, как животное, но универсальное, и потому, в противоположность животному, неограниченное, свободное, ибо универсальность, неограниченность, свобода неразрывны. И эта свобода состоит не в какой-либо особой способности, воле, столь же мало эта универсальность заключается в особой способности мышления, разума, эта свобода, эта универсальность простирается на все его существо. Животные чувства острее человеческих, но лишь в отношении к определенным вещам, находящимся в необходимой связи с потребностями животного, и они сильнее именно благодаря этой определенности, этому исключительному ограничению определенным. Человек не обладает обонянием гончей собаки, вороны; но лишь потому, что его обоняние есть чувство, обнимающее все роды запахов, а, стало быть, свободное, безразличное к особым запахам. Но когда чувство подымается за пределы партикулярности и преодолевает свою привязанность и потребности, тогда оно возвышается до самостоятельного, до теоретического значения и достоинства: универсальное чувство есть разум, универсальная чувственность духовность. Даже самые низкие чувства, обоняние и вкус, возвышаются в человеке на степень духовных, научных актов. Запах и вкус вещей служат объектами естествознания. Даже желудок человека, при самом презрительном к нему отношении, есть не животное, но человеческое существо, ибо универсальное, не ограниченное определенными родами средств питания. Именно потому человек свободен от той бешеной прожорливости, с которой животное бросается на свою добычу. Оставьте человеку его голову, но дайте ему желудок льва или лошади,—и он, наверное, перестанет быть человеком. Ограниченный желудок уживается также лишь с ограниченным, т.-е. животным, чувством. Нравственное и разумное отношение человека к желудку заключается лишь в том, чтобы обходиться с ним, не как с скотским, а человеческим существом. Кто выключает желудок из человеческой сферы и переводит его в область животного, тот уполномочивает человека в еде на скотство.

§ 54.

Новая философия делает человека, со включением природы, как базиса человека, единственным, универсальным и высшим предметом философии,—следовательно, антропологию, включая физиологию, универсальною наукой.

§ 55.

Искусство, религия, философия, или наука, суть лишь проявления или откровения истинного человеческого суще-

ства. Человек, совершенный, истинный человек лишь тот, кто имеет эстетическое или художественное, религиозное или нравственное и философское или научное понимание,— человек, вообще, лишь тот, кто не отвергает ничего существенно человеческого. Я еси человек, и ничто человеческое мне не чуждо,—это положение, взятое в своем универсальнейшем и высшем значении, есть девиз современного философа.

§ 56.

Абсолютная философия тождества совершенно исказила точки зрения истины. Естественная точка зрения человека,—точка зрения различения Я и Ты, субъекта и объекта есть истинная, абсолютная точка зрения, а следовательно и точка зрения философии.

§ 57.

С истиной соразмерное единство головы и сердца состоит не в упразднении и затушевывании их различия, но лишь в том, что существенный предмет сердца есть и существенный предмет головы, т.-е. лишь в тождестве предмета. Новая философия, делая человека, существенный и высший предмет сердца, также и существенным и высшим предметом ума, обосновывает этим разумное единство головы и сердца, мышления и жизни.

§ 58.

Истина заключается не в мышлении, не в знании самом по себе. Истина есть лишь совокупность человеческой жизни и сущности.

§ 59.

Единичный человек сам по себе не заключает в себе сущности человека, ни как в нравственном, ни как в мыслящем существе. Сущность человека заключается лишь в общении, в единстве человека с человеком,—единстве, базирующемся, однако, лишь на реальности различия между Я и Ты.

§ 60.

Одиночество есть конечность и ограниченность, общественность есть свобода и бесконечность. Человек для себя есть человек, в обычном смысле; человек с человеком, единство Я и Ты, есть бог.

§ 61.

Абсолютный философ говорил или думал о себе, по крайней мере, аналогично „l'étât c'est moi“ абсолютного монарха и l'être c'est moi абсолютного бога,—как мыслитель, конечно, не как че-

ловек: „la verité c'est moi“. Человеческий философ, напротив, говорит: я и в мышлении, и как философ,—человек с людьми.

§ 62.

Истинная диалектика не есть монолог одинокого мыслителя с самим собою, она—диалог между Я и Ты.

§ 63.

Троица была высшей тайною, центральным пунктом абсолютной философии и религии. Но ее тайна, как было доказано исторически и философски в „Сущности христианства“, есть тайна общинной, общественной жизни, тайна необходимости Ты для Я,—истина, что никакое существо, как бы оно ни называлось, человек или бог или дух или Я, не есть само по себе одно истинное, совершенное, абсолютное существо, что истина и совершенство заключаются лишь в единении, в единстве единосущных существ. Высший и последний принцип философии есть, поэтому, единство человека с человеком. Все существенные отношения, принципы различных наук, суть лишь различные роды и виды этого единства.

§ 64.

Старая философия обладает двоякою истиною, истинно самою по себе, которая о человеке не заботится,—философией, и истиною для человека,—религией. Новая философия, напротив, как философия человека, есть по существу и философия для человека,—она имеет, без ущерба для достоинства и самостоятельности теории, даже в теснейшем созвучии с нею, существенно практическую, в высшем смысле слова—практическую, тенденцию; она становится на место религии, она вмещает в себе сущность религии, она поистине сама есть религия.

§ 65.

Бывшие доныне попытки реформы в философии отличаются более или менее от старой философии лишь в смысле видовом, а не по роду. Непременнейшее же условие действительно новой, т.-е. самостоятельной, философии, соответствующей потребности человечества и будущности, заключается в том, чтобы она отличалась от старой философии по существу.

Перев. *Я. А. Виткинд.*

Демокрит в свете новейших научных исследований.

В жестокой и неразборчивой в средствах борьбе буржуазной мысли против материализма намечается в последнее время коренной перелом. Старые методы „лобовых ударов“ не достигли цели, а только удесятерили у противника энергию сопротивления, усугубили волю к борьбе. В буржуазном лагере почувствовалась настоятельная потребность перехода к другим тактическим приемам. Открытую борьбу пришлось заменить тщательно выработанной системой глубоких обходов... Метод замалчивания теперь играет все бо́льшую роль. Пошли в ход неисчерпаемые разновидности историко-философских подлогов и фальсификаций, не чуждых, впрочем, буржуазной науке и в других областях. Sic itur ad astra.

Современное естествознание—гордость культуры нашего времени. Его философской подоплекой является - как это заметил тов. Ленин— „стихийный материализм“. Но не только материализм. Все крепче и крепче, начиная с первых проблесков научного возрождения в XVI стол. до настоящих дней, упрочивается в научном мире, тоже „стихийное“, убеждение, что только диалектический метод дает руководящую нить в лабиринте естественных наук и исследований. Диалектика является неосознанным, но проводимым неумолимо на практике методом во многих областях естественных наук, она дала возможность решения многих проблем, которые казались неразрешимыми. В более или менее скрытом виде она присутствовала при зарождении всех крупнейших явлений новой науки: в „аналитическом методе Декарта“ [1]) (сравн.: Энгельс, „Антидюринг“, изд. 1907 г., стр. 99), в теоретическом обосновании дифференциала в XVII ст., в современной атомистике. Рядом со стихийным материализмом шествует и стихийная диалектика.

Философский идеализм видит этот бьющий в глаза факт и... inde ira против материализма.

[1]) Было бы благодарной задачей для марксиста-историка философии обнаружить материалистические элементы в философии Декарта, особенно в его посмертном сочинении „Regulae philosophandi“ (Правила философствования).

Ему хотелось бы разорвать естественный союз материализма с диалектикой, материализма с наукой.

Целая стая буржуазных философов, главным образом из так назыв. „марбургской школы", Наторп, Коген, в особенности же самый живой среди них, самый предприимчивый и приспособляющийся ко всяким обстановкам Кассирер—провозглашают теорию происхождения современной науки из идеалистической философии. Коген первый бросил мысль о Платоне — как основателе принципов современного материалистического естествознания, другие связали возрождение наук в XVI столетии с возрождением платонизма в Италии (забывая о возрождении атомистики в виде „эпикуреизма").

Но дальше всех пошел Кассирер. Он не может вообще понять, чтобы вне идеализма могло родиться нечто сколько-нибудь плодотворное в области науки. А так как все-таки нельзя отрицать, что в этом направлении сделали „многое" и материалисты, то Кассирер решился на очень оригинальный и без сомнения очень смелый шаг: он старается доказать, что материалистов вовсе и не было. В своей объемистой книге: „Das Erkenntnissproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit" взялся Кассирер за „кантианизацию" всей истории философии.

И действительно забавно смотреть, как под его ловким и искусным пером превращаются такие заведомые материалисты, как Демокрит, Гассенди, Гоббс, в более или менее совершенных, более или менее последовательных Платонов и Кантов. (Платон и Кант у Кассирера одно и то же)[1]).

Таким образом один пункт программы „исчерпан". Зачем поднимать шум борьбы против материалистов? Материализма, собственно, и не существовало. Правда, существовал какой-нибудь Ламеттри, но разве можно этого „легковесного гедониста" серьезно причислять к сонму философов?..

Оставалась диалектика. Диалектика кажется кантианцам (несмотря на „принципиальное отрицание" ее) все-таки слишком глубоким продуктом человеческой мысли, чтобы ее замолчать или... „изобретение" ее приписать материалистам. Диалектика—плод чисто идеалистической мысли. Всем, дескать, известно, что божественный Платон был крупнейшим диалектиком „древности"; стоит только назвать его диалоги „Парменид" или „Горгиас". А Гегель—как известно—был абсолютным идеалистом. Mein Liebchen, was willst du noch mehr?!

С этим мифотворчеством буржуазной истории философии надо решительно покончить.

---

[1]) С другой стороны и идеалисты становятся у него только более или менее совершенными кантианцами. Гегель, например, у Кассирера—только непродуманный до конца Кант.

Диалектика как научно-философский метод развилась на почве материализма—и первый крупный материалист, основоположник современной атомистики—Демокрит—был и одним из первых сознательных диалектиков.

О Демокрите-диалектике знали мы до сих пор очень мало; вообще его личность, характер его научной деятельности, его методы и приемы были для нас загадкой и остаются ею еще в значительной мере и сегодня, несмотря на многие исследования последнего времени, бросающие некоторый свет на эту замечательнейшую фигуру классической древности, а может быть и всех времен [1]).

Правда, уже Гегель видел в Демокрите одного из первых и крупнейших диалектиков. Но такая оценка Демокрита со стороны Гегеля основывалась больше на присущей ему способности гениального проникновения в „стиль" культурных эпох, чем на фактических данных. В своей „Феноменологии" он утверждает, что греческие атомисты Левкипп и Демокрит первые осознали положительное значение отрицания как движущего момента в диалектическом процессе. Вот его слова (Феноменология, русск. пер. Радлова, стр. 16): „Поэтому некоторые древние мыслители (Левкипп и Демокрит) определили пустоту как движущее, так как они движущее начало понимали в форме отрицательного, но само отрицательное еще не понимали как самость".

О Демокрите-диалектике говорит с восторгом тот же Гегель в своей „Истории философии" (Hegels Werke, 1840, Bd. XIII): „Атомисты впервые сознательно вооружились против представлений о сотворении и сохранении мира потусторонней, внемировой сущностью. Естественные науки впервые в атомистике освобождаются от идеи причины мира" (стр. 330). Тут Гегель подчеркивает со всей силой материалистический характер демокритовой атомистики. Но в общем взгляды Гегеля на материализм Демокрита шатки и непостоянны. Иногда он смотрит на Демокрита, как на идеалиста, предвестника диалектики чистых понятий. Часто определяет он его как чисто „спекулятивного" (т.-е. идеалистически-диалектического) философа. (Сравн.: Werke, XIII, 330).

Только в последнее время, благодаря появлению многих трудов по истории греческой математики (Пухштейн, Кольдевей, По-

---

[1]) Большая вина в этом отношении падает несомненно на Платона и его школу. Этот „идеалист" и архиреакционер хотел скупить и сжечь все сочинения Демокрита. В науке уже установлено, что сведения Диогена Лаэрция в этом отношении не сказка, а факт. Ср. Heberweg, I, 4 Auflage, стр. 73. Ученики Платона старались наверно, поелику возможно, осуществлять это благородное намерение своего учителя, и им удалось отчасти „затушевать" Демокрита; впрочем, „затушевывали" они и другие, нежелательные им явления в области философской мысли...

лесс, Эрих Франк), выясняется все ярче и отчетливее интеллектуальная физиономия Демокрита. Оказывается, что диалектический метод был для Демокрита единственным познавательным орудием в его научных исследованиях, а не только случайной идеей.

Гений Демокрита перерастает, даже в глазах беспристрастных буржуазных ученых, гений Платона и других идеалистов. Он уже не только „атомист“, а величайшая философски-научная потенция классических времен. Эрих Франк в статье: „Mathematik und Musik und der griechische Geist (Logos, Bd. IX, Heft 2, стр. 229) называет Демокрита „самым мощным и крупнейшим универсальным гением, сравнимым только с Лейбницем“ (Demokrit—dieses gewaltigste und grösste nur mit Leibniz zu vergleichende Universalgenie...). Признательность самого высокого ранга со стороны буржуазного ученого, если принять во внимание, что представляет из себя имя Лейбница в мире философии и науки на Западе в наши дни [1]).

Диалектическое мышление и метод обнаруживаются в области точных наук самым ярким образом в дифференциальном и интегральном исчислении. Это утверждают и Гегель в „Логике“, и Энгельс в „Антидюринге“. Вот, что говорит Гегель в 1-ой части своей „Науки Логики“ (русский пер., стр. 47): „Вышеизложенное образует собою также и ту диалектику, которою пользуется рассудок против понятия высшего анализа и бесконечно малых величин. Эти величины определяются как такие, которые существуют в своем исчезновении—и не до него, ибо тогда они суть конечные величины, но и не после него, ибо тогда они суть ничто... Против этого чистого понятия возражали и снова повторяли возражение, что такие величины суть или нечто, или ничто, что нет среднего состояния между бытием и не-бытьем. Тут также признается абсолютное разделение бытия и ничто. Но вопреки тому было показано, что бытие и ничто на самом деле одно и то же, или, употребляя тот же язык, что нет ничего, что не-было бы средним состоянием между бытьем и ничто. Математика обязана самыми блестящими своими успехами принятию того определения, которое противоречит рассудку (курсив мой). В том же смысле говорит и Энгельс: „Но дифференциальное исчисление, все же, вопреки протестам здравого человеческого рассудка (курсив мой), приравнивает при известных условиях, прямую линию к кривой и тем достигает таких успехов, которых никогда не достигнуть здравому человеческому рассудку, опирающемуся на признание бессмысленным тождества прямой и кри-

---

[1]) На Западе намечается в реакционных кругах все сильнее поворот к Лейбницу Он уже теперь там до некоторой степени „герой нашего времени“.

вой. Сама математика, занимаясь величинами переменными, вступает в диалектическую область (курсив мой). Как математика переменных относится к математике постоянных величин, так и диалектическое мышление вообще относится к метафизическому" („Антидюринг", русск. пер. 1907 г., стр. 98, 99).

Из вышесказанного уже достаточно ясно, что идея дифференциала предполагает выход из области формальной логики и (больше или меньше осознанный) переход к диалектической логике.

И в новое время возникновение дифференциального исчисления сопряжено с борьбой против логики Аристотеля... Его основоположник—Ньютон—был вместе с тем и творцом идеи силы, соединяющей в себе противоречивые моменты притяжения и отталкивания... (Эти идеи были развиты потом полнее ньютоньянцами же Босковичем и Кантом.)

И тут мы входим в суть дела... Новейшая история математики доказывает, что именно материалист Демокрит был творцом дифференциального исчисления и многих других математических дисциплин, где диалектическое мышление является основной и необходимой предпосылкой,

„Диалектика" Платона—это только софистика по сравнению с диалектикой Демокрита, как вообще философия Платона знаменует собой декаданс греческой научно-философской мысли.

Новые исследования в области греческой математики доказали с неоспоримой убедительностью, что все наши прежние понятия о греческой математике были крайне ошибочны и полны пробелов, именно благодаря Платону и его школе. Сегодня является уже установленным фактом, что греки не только знали дифференциальный метод, а, что еще больше, именно проблема бесконечно-малого была центральной проблемой греческой математики.

Уже, правда, раньше предполагалось, что греческая математика не кончалась Эвклидом. Метод исчерпывания Архимеда казался элементом другого мира математики. Эти все догадки подтвердились блестяще, начиная с 1907 года. В этом году открыл Гейберг Палимпсест с письмом Архимеда к Эратосфену, заключающим в себе подробное описание методов, какими он пользовался при исследовании и составлении своих механических теорем. Этот метод, которому он приписывает все свои открытия и который рекомендует всем своим товарищам по профессии, не только аналогичен нашим дифференциальным и интегральным методам, а буквально тождественен с ними. Это казалось бы невероятным. Но стоит только сослаться на такой авторитет, как Цейтен, который прямо утверждает, что инфинитезимальные рассуждения в этом письме имеют точки соприкосновения с понятием о бесконечно-малом у известного Коши!..

Письмо Архимеда имеет для нас такое неоценимое значение еще потому, что оно впервые открывает нам, хотя до некоторой степени, пути, какими греческая математика достигала своих результатов, вводит нас в „закулисную“ их работу. В своих трудах, предназначенных для ученой публики, обращают греческие математики внимание главным образом на внешнюю форму, элегантность и логическую корректность доказательств. Но логически и математически безупречные доказательства не говорят нам ничего о том, каким путем мы пришли к познанию данной теоремы, не вводят нас в лабораторию математического творчества.

И методологические рассуждения Архимеда изложены не в произведении, предназначенном для широкой публики, а именно в частном письме. Тем больше его культурно-историческое значение.

Архимед дает в нем перечень авторов, которые уже до него пользовались в большей или меньшей степени тем же методом. И оттуда мы узнаем о том ошеломляющем факте, что **именно Демокрит „изобрел“ описываемый Архимедом метод и, благодаря ему, открыл, что конус является третью цилиндра, а пирамида третью призмы с общими основой и высотой.** Дальнейшие детали метода развил **Эвдокс**.

В этом письме мы узнаем кое-что о проблемах, которыми занимались действительно творческие математики классической древности. В нем не слышим мы ничего о **Пифагоре** [1]) или Платоне, не читаем бесвкусных сказок, которыми неоплатоники и неопифагорейцы накинули непроницаемую дымку на действительную греческую математику. Тут мы можем впервые найти хотя некоторые данные относительно хода развития математики, как науки.

И на заре этой науки светит Демокрит сильным светом, как тот, который расставил главные вехи, дал направление для работы поколений. Демокрит—атомист, Демокрит—материалист—одновременно и творец самых глубоких (кроме атомистики) научных концепций всех времен.

И только благодаря этому письму Архимеда нам становятся яснее эти немногочисленные фрагменты из произведений Демокрита, которые нам оставил счастливый случай. На канве данных в архимедовом письме получают фрагменты другой смысл; их взаимная связь становится яснее; в них бьется пульс одной мысли. Мы можем, хотя до некоторой степени, восстановить главные черты крупной личности, для которой история была мачехой. Вообще, мы узнаем много вещей, не очень приятных для идеалистических историков философии.

---

[1]) Математика не была, как доказывают новые исследования — центром внимания школы пифагорейцев. Нельзя отрицать, что в этой школе существовал большой запас практических, геометрических и—вообще—математических сведений. Но математикой, в строгом смысле этого слова, начали заниматься пифагорейцы **не раньше VI столетия!**

Теорему об объеме конуса и пирамиды нашел Демокрит таким образом, что он делил в мысли конус параллельно к основе бесконечным количеством плоскостей, расположенных бесконечно близко друг к другу, так что конус является суммой бесконечного количества бесконечно тонких пластов убывающей величины (прием, являющийся и сегодня основой простых задач интегрирования). Тут находится уже в зародыше и теорема Кавальери (1685 г.).

Как мы видим, диалектика была для Демокрита сознательным орудием в его научных исследованиях. Противоположность „полного" и „пустого", о котором говорит Гегель,—была уже „идеологией", выражением в философских понятиях того, чем Демокрит пользовался конкретно и практически в области науки.

Демокрит—это положительная, строго научная натура. Диалектика вещей является у него основой диалектики понятий.

Но все-таки можно возразить, что диалектический метод был только **одним** из методологических приемов Демокрита, но отнюдь не самым главным, что он пользовался им только иногда, в определенных областях исследований.

Факты доказывают как раз обратное. Все данные говорят за то, что диалектика была стихией мышления Демокрита и каждый его научный подвиг—только воплощением этой стихии.

Демокриту не было чуждо понятие материалистического опыта в марксовой формулировке—как рациональной обработки чувственного материала. В полном согласии с принципами диалектического материализма утверждает Демокрит, что наши ощущения не дают нам „чистого" отображения внешней действительности, а лишь ее преломление в наших чувственных органах („Сладкое существует только в мнении, в мнении существует горькое, в мнении существует тепло, холод, цвета"). Но это вовсе не значит, что действительность только пучек ощущений, как это утверждают субъективисты всех толков. Перемены в наших чувственных органах указывают на внешние перемены, которые мы можем познать путем мышления, посредством выделения из чувственной достоверности всего того, что не субъективно, что можно отнести к объективному миру. Он очень часто жалуется в своих произведениях, что истина лежит глубоко скрытою, и придавал мышлению большое значение в познании истины. Но из этого не следует, что он был идеалистом и рационалистом, каким хотели бы видеть его некоторые историки философии. Он всегда исходил от вещей к мыслям; а не наоборот. Он не конструировал „действительности на манер aприористов", а составлял ее из элементов, доставляемых внешним миром, но искаженных нашими ощущениями.

Но все это доказывает только, что он был материалистом, но не

материалистом диалектического типа. Принимал же он атомы, как что-то последнее, как данности, из которых состоит все. Структура атома, его свойства, вид даны нам сразу и навсегда. Наше познание природы не может развиваться...

Новейшие исследования доказывают, что Демокрит не был метафизическим материалистом, а как раз диалектическим. Атом не был для Демокрита в том, как он его описывает, чем-то незыблемым. Наше познание атома подлежит бесконечному развитию. Он различает между физическим и математическим атомом. Физический атом, это атом в таком виде, в каком могло себе его представить тогдашнее естествознание на данной тогда стадии его развития. Но демокритов атом и для Демокрита самого не последнее „слово" науки. Он должен подвергнуться и будет подвергаться дальнейшей научной обработке; противоречия, которые возникнут из применения его взгляда на структуру атома к объяснению конкретных физических явлений, будут толкать науку ко все более глубокому исследованию его строения.

Выражением такой возможности и необходимости дальнейшей обработки наших понятий об атоме, возникающей из противоречия данных нам в определенное время понятий о нем и применения их на практике является демокритов математический атом. Математический атом у Демокрита не „действительность", или Лейбницова „монада"—а идеальный „предел", как указание на неминуемость все новых и более точных определений атома в процессе развития науки.

В указанной нами раньше статье, утверждает Франк, что Демокрит пришел к идее инфинитезимального исчисления, благодаря своей атомистической философии, как на 2 тысячелетия позже Лейбниц, благодаря своей монадологии („Zum Jnfinitesimalproblem ist er aber durch seine atomistische Philosophie ebenso notwending geführt worden, wie zwei Jahrtausende später Leibniz durch seine Monadologie). Это замечание и правильно, и неправильно. Правильно: поскольку у Демокрита действительно на-лицо связь между атомистикой и дифференциальным исчислением, неправильно, поскольку Франком демокритова атомистика истолковывается на монадологический лад. Монада Лейбница—это с математической точки зрения ничто, а не бесконечно-малое, изменяющееся непрерывно, стремящееся к нулю, но не превращающееся в него никогда. И не удивительно, что сам Лейбниц в своих математико-философских, а не чисто метафизических произведениях истолковывает не спиритуалистически, а чисто физически, открыто, заявляя, что идею атома он воспринял от материалиста Гассенди.

Факт сосуществования атомистики и понятия дифференциала в

философии Демокрита—доказательство диалектического способа мышления последнего, полного преодоления им метафизических элементов в процессе познания действительности.

Но новые исследования дают все новые доказательства правильности нашего тезиса. Проективная геометрия является в новое время довольно поздним продуктом (она появилась впервые в XVII ст.) и знаменует собой вместе с геометрическим анализом мощный сдвиг мышления в сторону диалектики. Проективная геометрия рассматривает геометрические фигуры не в их статическом виде, в готовых формах, а в их образовании, переходе одной в другую. И Гегель дает в своей „Науке Логики“ примеры диалектических моментов в геометрии, если ее рассматривать с такой подвижной, динамической точки зрения.

И что же мы видим? Проективная геометрия существовала уже в Греции, как это доказали исследования Цейтена, Юнга, Фогта, Закса, почерпающих доказательный материал главным образом из произведений римского архитектора Витрува. И центральное место в проективных исследованиях занимает опять Демокрит.

Развитие проективной геометрии в Греции было связано с развитием театральной техники и сценической перспективы. Первым, кто занимался проблемами проективной геометрии, был Агатарх. Но Агатарх (а потом и Анаксагор) рассматривали вопросы проективной геометрии с практической точки зрения. Законченную и цельную теорию ее дал Демокрит в двух произведениях: „Актинография“ (наука о конструкции лучей) и „Экпетасмата“ (развертывание, т.-е. рассматривание геометрических фигур в их „динамике“, движении, переходе друг в друга). Кроме посредственных сведений Витрува, у нас имеются непосредственные сведения о том предмете, в виде нескольких фрагментов самого же Демокрита (Diels 55, B. 15 b, Fr. 14 b, c).

Здесь интересно еще одно обстоятельство, имеющее значение для теории исторического материализма. Проективная геометрия—не плод только спекуляции, а родилась она из практических потребностей. И новое экспериментально-математическое естествознание, имеющее свои корни в эпохе Возрождения, возникло, как это доказывает Ольшки (Literatur der Technik und der angewandten, 1919) из оптических проблем, встречаемых в живописи, и из практической механики инженеров и архитекторов. От трактатов о живописи Альберти, Гиберты ведет путь через посредство архитектора Франческо ди Джиорджио Мартины, Леонардо да Винчи к Галилею.

Какое место занимали проективно-геометрические проблемы в совокупности научных исследований Демокрита,—неизвестно. Но что

они стояли в связи с его физикой, не подлежит никакому сомнению.

Демокрит является, следовательно, узловой точкой, в которой соединились глубочайшие научные концепции классического мира. Он впитал в себя все зародыши наук того времени и развил их в довольно крепкие организмы. Стихийному материализму начал греческой философии дал он научно-теоретическое обоснование в виде атомистики, начаткам диалектической мысли материалистов-элейцев[1]) дал он строго математическое выражение.

Что уже до Демокрита стояли перед философами вопросы о бесконечности—доказывают Зеноновы парадоксы. Зенон противопоставляет методу исчерпывания невозможность исчерпания непрерывного путем бесконечных делений. Этим он не отрицает,—как обычно принимается,—ни непрерывного, ни понятия бесконечно-малого, но только доказывает, что они неуловимы для метафизически-рассудочного метода, знающего только мертвые, замкнутые, неподвижные схемы, не рассматривающего действительности в движении и вечных переменах, а застуживающего ее. Но Демокрит передвинул впервые проблему инфинитезимального на строго научные рельсы, он первый прозрел в кажущейся игре мыслей новый тип мышления и взгляда на действительность.

Из школы Демокрита вышла, наконец, третья крупная идея в области математики, имеющая своей предпосылкой диалектический тип мышления—идея иррационального числа. Только в новейшее время, в теории „разрезов" Дедекинда обнаружился во всей полноте диалектический характер понятия иррационального числа.

Теорию иррационального числа гениальный математик Тэотэт, потом друг Платона, бывший, однако, сначала, как следует из Платонового диалога „Софист", приверженцем и „учеником" Демокрита. Можно утверждать почти с уверенностью, что он-то именно перенес традиции диалектики из атомистически-материалистической школы в платоновскую академию. Тэотэт умер очень рано. Его идеи об иррациональном развил Эвдокс, творец эвдоксового принципа, называемого тоже неправильно принципом Архимеда.

Дальнейший этап развития демокритовых мыслей олицетворен в Архимеде, „ученом чисто современного пошиба", как говорит Эрих Франк. Что теоретическое ядро его исследований составлял метод Демокрита, об этом свидетельствует он сам в упомянутом уже выше письме к Эратосфену.

Следовательно, был Демокрит „Spiritus morcus" самых крупных

[1]) Одним из чудовищнейших мифов современной истории философии является миф об идеализме элейцев. На материализм элейцев обратил мое внимание т. А. Деборин.

и глубоких научных произведений греческого классического мира. Но влияние Демокрита не кончается античным миром.

Мы знаем, что Лейбниц пришел к идее дифференциала путем размышлений над математическим методом Архимеда. В письме к Вариньону от 1 февраля 1702 г. он пишет: „Преимущество нашего инфинитезимального метода заключается в том, что он достигает непосредственно и наглядно того, чего древние, особенно Архимед, могли достигнуть только окольными путями посредственного доказательства (was die Alten, so z. B. Archimedes auf Umregen, vermittelst des indirekten Beweises erreichten). И в своем „Оправдании инфинитезимального исчисления“ говорит он о методе Архимеда.

Теперь мы уже знаем, кто дал первые толчки исследования Архимеда, и таким образом можем восстановить путь развития, в начале которого стоит Демокрит, в конце—Лейбниц.

Математика школы Платона олицетворена в „Элементах“ Эвклида, школьном учебнике Академии. Он заключает в себе далеко не все то, что знала бы в области математики классическая древность, далеко не все то, что было известно Демокриту. Может быть, что цель учебника заключалась, между прочим, и в том, чтобы своей общедоступностью вытеснить глубокие концепции Демокрита, как платоновский неподвижный, статический, „пластический“ мир идей должен вытеснить демокритов мир вечных материальных перемен. Благодаря общему научному декадансу Греции IV ст., символом которого является, между прочим, и платонизм, заглохли и демокритовские традиции, оставшись достоянием только немногочисленных, в математико-физической области Архимеда, в естественно-научной и философской—Эпикура и Лукреция.

Можно сказать, что эвклидова геометрия относится к демокритовой математике так, как платоновские конструкции материи в „Тимее“ к демокритовской атомистике.

О Демокрите говорит в своей „Истории материализма“ (русск. пер., 2-ое изд., I т., стр. 9) Ланге: „С немногими людьми древности истории поступила так жестоко, как с Демокритом. В огромной карикатуре ненаучных преданий о нем ясно выступает только одно имя „смеющегося философа“, тогда как личности с несравненно меньшим значением выдвигаются во весь рост“.

Но я уверен, что путем продолжительного, кропотливого труда над греческими и другими материалами удастся все-таки, наконец, восстановить доподлинного Демокрита в полном его величии.

Это была бы крупнейшая реабилитация, какую только знает история.

Владимир Юринец.

Вынужденная полемика.

I.

Валентин Рожицын, ортодоксальный марксист—так, по крайней мере, его рекомендует редакция „Грядущего Мира“ [1]. И, разумеется, мы чрезвычайно рады тому обстоятельству, что по философской части на Украйне все обстоит благополучно: во всех журналах, а их на Украйне не меньше, если не больше, чем в Великороссии, и почти в каждом номере то-и-дело мелькает фамилия т. В. Рожицына, либо инициалы В. Р., В. Р-ын и т. д. Значит—думали мы—в Харькове последовательный материализм,—а давно известно, что ортодоксальный марксист не может не быть последовательным материалистом,—является господствующим, по крайней мере, в столичной периодической печати. Однако, просмотрев некоторые из этих статей, мы пришли в недоумение: какой-то странный марксизм проповедуется на страницах коммунистических журналов Украйны.

Просмотрите только замечательную в своем роде статью В. Рожицына: „Новая наука и марксизм“ [2], и у вас будет полная картина того, что я выше назвал странным марксизмом.

Она замечательна во многих отношениях, а потому мы несколько остановимся на ней.

В ней Рожицын пытается установить связь между новой наукой и марксизмом, при чем под новой наукой он разумеет, очевидно, современное естествознание, скорее—более ограниченно-точные науки (физику, химию и т. д.). Мы говорим очевидно, ибо на протяжении всей своей статьи (55 страниц!) он ни разу точно и ясно не формулирует, что же, по его мнению, есть „новая наука“.

До так называемой „революции в науке“ (конец девяностых годов) „развитие физических теорий происходило на почве, которую нельзя не назвать материалистической“ в то время, как за последние четверть века „тенденция научного развития“ выражалась в том, что „руководящая, главенствующая линия науки шла от материализма к

---

1) „Грядущий Мир“ № 1, стр. 253.

2) „Путь Просвещения“ № 6, IX, 922 г.

идеализму" [1]). Под влиянием этой тенденции часть русских марксистов „пыталась построить предпосылки марксизма, основанные на описательной теории чистого опыта". „Вследствие этого,—говорит далее В. Рожицын,—возникло впечатление (курсив мой. В. В.) философской смуты в рядах марксистов"... Очень неловкое выражение В. Рожицына, подчеркнутое мною, может дать повод думать, что он не дооценивает глубины философского расхождения между марксистами и эмпирио-философами разных толков, но несколькими строками ниже он пишет, что Богданов и его друзья пытались примирить марксизм „с идеалистическими тенденциями в современной науке" в то время, как „Плеханов и его ученики Деборин, Ленин, Аксельрод защищали тот материализм, который Макс Адлер назвал личной точкой зрения Маркса" [2]).

Как же тут он мог не заметить пропасти между этими двумя точками зрения? Одни—идеалисты, другие защищают точку зрения Маркса—т.-е. материалисты.

И Рожыцин тут же, как бы для того, чтобы не осталось ни капли сомнения, пишет:

„В настоящее время мы требуем научной последовательности по линии материализма и считаем, что только такая теория согласуется с марксизмом, которая противоречит эмпириокритицизму".

Я с вами согласен, читатель, что приведенная выписка очень нескладна, что В. Рожицын перестарался: не всякая теория, противоречащая эмпириокритицизму—согласуется с марксизмом,—далеко не всякая!—но все же такое чрезвычайно решительное настроение против эмпириокритицизма ясно свидетельствует, что Рожицыну не чуждо понимание яркого анти-марксистского характера разных толков эмпириофилософий.

Но если „в марксизме наметились" эти две школы, из коих одна —против Маркса и в основе идеалистична, а другая [последовательно-материалистическая и защищает точку зрения Маркса, то, казалось бы, тут для марксиста не может быть никакого колебания в выборе.

В том-то и все дело, что это очень ясно лишь для нас, простаков, а для Рожицына существует совершенно непредвиденное нами но, да еще какое „но".

„С другой стороны (но!—В. В.) прямое возвращение к Плеханову невозможно. Недостатки плехановского обоснования материализма сводились к тому, что, во-первых, он совершенно не имел самостоятельных знаний в области естествознания, во-вторых, чрезмерно доверял монизму Геккеля, в-третьих, выводил материализм философским путем, исторически основывая его на пантеизме Спино-

---

1) „П. Пр.", стр. 6.

2) „П. Пр.", стр. 7.

зы, в-четвертых, определял материю, как вещь в себе, т.-е. совсем не определял ее, в-пятых, устанавливал одностороннее гносеологическое отношение теории к материи (?—В. В.): ставил вопрос о ней, как о силе, рождающей ощущения, и только! [1]), в-шестых, исторические формы материализма, как они были даны в философском развитии от Деламеттри до Фейербаха, считал ныне действующими и не превзойденными научным знанием".

Целых шесть обвинений! Внимательному читателю ничего не стоит заметить, что эти шесть обвинений (кстати сказать, формулированные до крайности неряшливо и невнимательно) сводят на-нет для нас всю философию Плеханова, буде они верны.

Но тот же самый внимательный читатель не забыл, вероятно, что выше Рожицын сам согласился с Максом Адлером в том, что точка зрения „Плеханова и его учеников Деборина, Ленина, Аксельрод" есть точка зрения Маркса. Отсюда, несомненно, вытекает, что шесть обвинений Рожицына направлены не против одного Плеханова, но и против Маркса и Энгельса [2]).

После этих обвинений, очевидно, почувствовав себя „освобожденным от многолетних идейных привязанностей" [3]), он далее на пятидесяти страницах пускается в чехарду со всякими звучными именами естествоиспытателей, философов, с очаровательной непринужденностью перебирает теории, с наивностью институтки открывает давно известные истины, ни разу прямо и открыто не обсуждает столь неожиданно приплетенное обвинение Маркса-Энгельса-Плеханова.

За ним нам не угнаться. Мы, ученики, подобно Плеханову, „обладаем умом консервативным и рационалистическим" и предпочитаем держаться прочной, хорошо нам известной „почвы старого философского материализма" [4])—материализма Маркса и Энгельса, ибо не находим резона покинуть ее. „Начать сегодня поход против того основного направления марксизма, который является единственным носителем подлинного ортодоксального марксизма"—это значит открыто стать на путь пересмотра и ревизии, подобно тем, кто двадцать пять лет тому назад это сделали со столь же благими намерениями, как и Рожицын. О том, что это действительно носит в себе самая ре-

---

[1]) Восклицательным знаком Рожицын хочет обратить внимание читателя на эту фразу. И мы просим читателя несколько задуматься над всем пятым обвинением в целом и над победоносным „и только!".

[2]) Справедливость требует отметить, что В. Рожицын привел слова М. Адлера полностью: „Личной точкой зрения Маркса, не обязательной для марксизма"; вторую часть предложения мы не привели, ибо нам казалось, что В. Рожицын привел конец фразы ради вящшего посрамления М. Адлера. Иначе применение к нему звания „ортодоксальный марксист"—нужно было бы толковать как злую насмешку.

[3]) „Гр. Мир" № 1, стр.163.

[4]) „Путь Просвещ.", стр. 8.

альная возможность такого „нового пересмотра,“ свидетельствует он сам в другом месте, говоря: „Тот факт, что некоторые русские марксисты так легко поддавались эмпириокритическим иллюзиям, свидетельствует больше о стремлении марксизма (?—В. В.) согласовать свои выводы с современным—хотя бы неправильно определенным—уровнем естествознания, чем о желании извратить науку или повести ее реакционным путем“ [1]). Консерватор и рационалист Плеханов таких вещей не говорил бы.

Он бы, наоборот, по поводу этих слов Рожицына сказал бы ему: „о вашей готовности признать махистов за марксистов вы жестоко пожалеете“ [2]). Мы уже жестоко пожалели в свое время, теперь уже вы пожалеете и не менее жестоко, только за другое. А по мнению Рожицына, несомненно, выходит, что махистский ревизионизм был результатом стремлений марксизма—он считает их за марксистов, он считает таким же естественным стремлением марксизма и то, что сегодня в его лице и в лице ряда товарищей выступает в виде движения от старого Маркса к новой науке.

Прав старый Плеханов, они жестоко ошибаются. Двадцать пять лет тому назад это движение дало эмпириомонизм—идеалистическая суть которого ясна и Рожицыну; сегодня эта тяга к „новой науке“ от старого марксизма даст в лучшем случае возрождение естественно-научного материализма: пренебрежение к своей философской генеалогии—даром не проходит.

Однако оставим Рожицына и вернемся к его шести обвинениям против Плеханова-Маркса,—это будет значительно плодотворней.

II.

На самом деле, чрезвычайно интересно, действительно ли Плеханов считал непревзойденным научным знанием исторические формы материализма? Ведь не только от Ламеттри, но и от Фейербаха до наших дней наука ушла так далеко вперед, как не в состоянии были этого представить самые пылкие фантазеры, самые смелые мечтатели!

Еще в споре с Богдановым Плеханов получил этот упрек, при чем параллельно с этим его Богданов упрекал в том, что он является учеником „барона Гольбаха“; в ответ на это Плеханов писал: „Так как вы называете меня гольбахианцем по поводу защищаемой мною теории познания, то я считаю не бесполезным довести до Вашего сведения, что эта теория имеет значительно больше сходства с учением Пристлея, нежели с учением Гольбаха. В других же отношениях, то

[1]) „Крит. наших крит.“, стр. V.

[2]) „П. Пр.“, стр. 32.

философское миросозерцание, которое я защищаю, отстоит дальше от взглядов Гольбаха, нежели, например, от взглядов Гельвеция или Ламеттри" [1])... Но в чем же он считает себя близким к Пристлею и др. материалистам XVIII в.?—В теории познания; что касается до их „знания" (нужно полагать—естественно-научные знания), то вслед за Энгельсом и Плеханов считал их давно превзойденными: „Я не менее Энгельса восхищаюсь этим богатым и разнообразным по содержанию и блестящим по форме учением материалистов XVIII столетия.—В. В.), но я так же, как и Энгельс, понимаю, что со времени процветания этого учения **естествознание ушло далеко вперед, и что мы не можем разделять теперь физические, химические и биологические** взгляды хотя бы того же Гольбаха". Это так открыто и ясно сказано, что не оставляет места сомнению. Для очень критически настроенных читателей мы могли бы число подобных цитат умножить, но ограничимся лишь еще одной, весьма энергичной. „Само собой понятно, что французские материалисты не знали многого из того, что известно теперь каждому школьнику, достаточно напомнить химические и физические взгляды Гольбаха" [2]).

Тут даже самый предубежденный читатель не откажет Плеханову в правоте. Но на этом основании не дооценивать заслуги материалистов XVIII столетия было бы величайшей ошибкой. „Они мыслили последовательно с точки зрения науки **своего** времени"—это величайшая заслуга для ученого, это **все, что можно требовать от мыслителя**".

Однако, „исторические формы материализма, как они были даны **в философском развитии**"—могут быть истолкованы и в том смысле, что надлежит считать уже превзойденной современным знанием не только естественную историю XVIII в., но и решения материалистами XVIII в. основной проблемы всякой философии—об отношении бытия к мышлению. Это неверно, и такое утверждение означало бы несомненное отступление от материализма в его наиболее последовательной форме. „По вопросу об отношении бытия к мышлению теоретическая позиция прежнего материализма,—начиная, по крайней мере, с Гоббса,—ничем существенным не отличается от позиции Фейербаха",—справедливо отмечает Плеханов [3]), а тем самым и, разумеется, от позиции Маркса и Энгельса. На самом деле материалистами XVIII столетия твердо и ясно была решена проблема отношения бытия к мышлению в строго материалистическом духе, и

---

[1]) „От об. к нап.", стр. 20.

[2]) См. „Мон. взгл.", стр. 5.

[3]) „Философские взгляды А. Герцена", „Совр. Мир", № 3, 1912 г., стр. 236.

никакое научное развитие в **этом** пункте действительно не откроет новых Америк.

Ибо в современной науке, как и в XVIII столетии основной вопрос вопрос об отношении мышления к бытию—стоит именно как вопрос о том, что чему предшествовало: дух природе или наоборот, и философы разделились (и будут делиться) на два больших лагеря сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос"—и по этому основному вопросу может быть лишь **два** решения, третьего быть не может, если не считать „решением" эклектические „опыты", которые всегда отличались чрезвычайной плоскостью и ограниченностью.

Если это так—а это, несомненно, так, то мог ли Плеханов иначе относиться к материалистам XVIII века? Само собой разумеется, нет. Плеханов не только считал материализм XVIII века в его **основе** „ныне действующим", но каждый раз, когда нужно бывало защищать материализм от нападок—он призывал в свидетели материалистов XVIII в., спорил с Бернштейном и Шмидтом и имел свидетелями Гольбаха, Гельвеция, Дидро, Деламеттри, Гассенди, Робине и др., спорил с народниками, вызывая их же, да и „ученики" его не скупились в вызове таких свидетелей: Ленин не раз вызывает Дидро, Деламеттри и др., Деборин также. Почему это Плеханов и его школа так часто и охотно пользовались материализмом XVIII столетия? Не потому ли, что в эту классическую эпоху расцвета материалистической мысли прояснились основы **современного материализма**? Именно поэтому. Это очень недурно поняли и враги материализма, гораздо лучше, чем некоторые материалисты...

Не только Плеханов и его ученики, но и старый Энгельс со всеми своими последователями — ортодоксальные материалисты-тож, ибо основоположник марксизма не менее восторженно относится к материалистам XVIII столетия. Это он о материалистической литературе этой эпохи говорит, что она, „принимая в соображение тогдашнее состояние науки, по своему содержанию до сих пор стоит бесконечно высоко, а по форме остается несравненной".

Это не значит, что ни Энгельс, ни Плеханов и его „ученики" не замечали недостатков материализма XVIII столетия: „Несомненно, однако, что материализм Гольбаха, как и весь французский материализм XVIII века, как вообще всякий материализм до Маркса, имеет свою ахиллесову пяту. Коренной недостаток этого материализма—отсутствие всякой идеи эволюции" [1]). Материализма до Маркса—значит и Фейербаха.

Читатель найдет не мало мест у А. Деборина в его статье в настоящем номере нашего журнала, где он столь же категорически указывает на этот основной недостаток материализма до Маркса.

---

[1]) „Оч. по ист. мат.", стр. 19.

Как относится материализм Маркса к материализму Фейербаха? Какое место отводится Плехановым Фейербаху в философии марксизма?

„Маркс и Энгельс,—говорит Плеханов,—до конца своей жизни остались последователями Фейербаха в том, что касалось общего философского взгляда на отношение субъекта к объекту" [1]), а общеизвестно, в чем была суть этого взгляда: „я не только вижу, но также бываю видимым другими... Для себя я субъект, для других объект. Стало-быть я—одновременно и субъект, и объект, или, короче, субъект-объект. Нельзя рассматривать сознание независимо от людей, не разрывая при этом сознание от мира. Я—это не отвлеченное существо, а существо действительное. К моей сущности принадлежит и мое тело. Более того: мое тело, рассматриваемое в его целом, и есть моя истинная сущность, оно-то и составляет мое „я". Процесс мышления совершается не в каком-то отвлеченном существе, а именно в моем, твоем, его теле. Мышление, сознание есть лишь предикат действительного существа, свойство бытия. Бытие предшествует мышлению. И не мышление определяет собою бытие, а бытие—мышление".

Нас здесь не интересуют взгляды Фейербаха сами по себе—они разобраны с исчерпывающей полнотой тов. А. Дебориным в прошлом и настоящем номерах нашего журнала, нас здесь интересует лишь основа его мировоззрения, и даже поэтому очень нетрудно заметить, что Фейербах в своих взглядах не только не противоречит материализму XVIII в., но, как говорит Плеханов, „стоял обеими ногами на почве французского материализма" [2]). Сам Фейербах с этим не был согласен. Он отрицал происхождение немецкого материализма (т.-е. его материализма) от „трюфельных паштетов. Ламеттри". Он думал, что у него расхождение не только с Молешоттом и другими материалистами естествоиспытателями, но и с автором „Sistème dela la Nature". Энгельс склонен объяснить это тем, что Фейербах смешивает материализм „как общее мировоззрение, вытекающее из известного взгляда на взаимное отношение материи и духа, с той особой формой, в которой выражалось это мировоззрение на известной исторической ступени, именно XVIII столетия", он думает далее, что Фейербах, сверх того приписывает материализму XVIII в. свойства вульгарного материализма Бюхнера, Фохта и Молешотта [3]). Плеханов идет далее Энгельса. Он утверждает, что „Фейербах не знал, что он в XIX в. был настоящим реставратором материализма XVIII столетия и, что он является представителем этого материализма со всеми его преимуще-

---

[1]) „От идеолог. к матер.", „Ист. Зап. Лит.", том IV, стр. 49.

[2]) „Кр. н. кр.", стр. 162.

[3]) Л. Фейербах, юбил. изд., стр. 17.

ствами и со всеми его недостатками" [1]). Это не голословное заявление. Ряд примеров, приведенных тут же, доказывает правильность утверждения Плеханова [2]). Вспомните об „Ахиллесовой пяте" материализма до Маркса". Фейербах, по крайней мере, в вопросах истории и общественной жизни оставлял материалистическую почву, подобно материалистам XVIII в. [3]). Материалистическое объяснение истории и общественной жизни—„одна из важнейших теоретических заслуг Маркса и Энгельса"; только им удалось окончательно выработать диалектический взгляд на общественную жизнь.

Маркс, как известно, упрекал Фейербаха в том, что он „рассматривал действительность... в форме созерцания", что „он не понимает значения „революционной", практически-критической деятельности" [4]).

Плеханов долгое время считал это обвинение правильным. Еще в „Основных вопросах марксизма" он поддерживает это обвинение Маркса. Но в последнее время он изменил свой взгляд на этот вопрос: „Маркс был не прав,—пишет он,—когда упрекнул Фейербаха в том, что тот не понимал „критически-практической деятельности". Она была понятна ему" [5]).

Итак, тут из всего сказанного можно сделать лишь тот вывод, что материализм Маркса и Энгельса является в основном непосредственным продолжением материализма Фейербаха и французских материалистов XVIII столетия. И не только Плеханов, но и всякий последовательный марксист, не желающий отбрасывать идейное наследие учителей, должен опираться в своей философской работе на исторические „формы материализма, как они даны в философском развитии от Деламеттри до Фейербаха".

III.

В своем предисловии к брошюре Ф. Энгельса „Л. Фейербах" Плеханов говорит: „Если „критики Маркса" испустили единодушный крик удивления, когда я, в споре с Бернштейном, выразил ту мысль что материализм Маркса и Энгельса был родом спинозизма, (eine Art Spinozismus), то это объясняется единственно их изумительным невежеством. Меня спрашивали, возражая мне, что значит „род спинозизма". На это легко ответить: у Маркса и Энгельса—как уже и у Дидро—спинозизм был освобожден от его теологической внешности. Только

---

1) „Кр. н. кр.", стр. 163.

2) В другом месте Плеханов говорит, что такое противопоставление себя материалистам XVIII в. объясняется тем, что Фейербах, „воспитанный на немецкой философии, был плохо знаком с французским материализмом". „Чернышев", стр. 86.

3) Подробнее об этом—в статье А. Деборина в настоящем номере.

4) „Л. Фейербах", тезисы Маркса, стр., 65, жен. изд.

5) „Ист. Зап. Лит.", под ред. Ф. Батюшкова, изд. „Мир.", т. IV, стр. 48.

и всего. Чтобы сделать себе эту мысль более доступной, надо вспомнить, во-первых, что Маркс и Энгельс прошли через философию Фейербаха, а, во-вторых, постараться выяснить себе, чем же, собственно, отличается философия этого последнего от философии Спинозы. Кто умеет понимать прочитанное, тот скоро увидит, что по своему основному взгляду на отношение бытия к мышлению Фейербах есть Спиноза, переставший величать природу богом и прошедший школу Гекеля“ [1]). Но в том-то и вся беда, что не всякий умеет понимать прочитанное, далеко не всякий.

Фейербах очень высоко ставил Спинозу. Он видел в его философии материализм, облеченный в пантеизм: „тайна, истинный смысл философии Спинозы есть природа“. „Что представляет собою при тщательном рассмотрении то, что Спиноза логически или метафизически называет субстанцией, теологически—богом? Не что иное, как природу“ [2]).

„Спиноза со своим парадоксальным положением: бог есть протяженное, т.-е. материальное, существо— попал в самую точку. Он нашел, для его времени, по крайней мере, истинное философское выражение для материалистической тенденции новейшего времени; он узаконил, санкционировал ее: бог сам материалист“... „Спиноза—говорит далее Л. Фейербах—Моисей современных свободомыслящих и материалистов“ [3]).

Число таких отзывов можно умножить при желании значительно. Но нет в них теперь нужды. Чрезвычайно важно то, что Фейербах отчетливо сознавал родство своего материализма с пантеизмом Спинозы. Плеханов даже находит, что „материалистическая философия Фейербаха была, как и философия Дидро, лишь родом спинозизма“ [4]). Это особенно верно по отношению к Дидро и другим французским материалистам-энциклопедистам. Еще Ламеттри складывался как материалист под сильным влиянием идей Спинозы, а Дидро и его товарищи так прямо себя причисляли к спинозистам. Среди французских материалистов Спиноза имел очень многих последователей и ценителей. Робинэ—материалист и в то же время спинозист; он очень близко подходит к Спинозе во взглядах на природу. Но и взгляды других представителей материализма XVIII столетия были не менее близки к Спинозе. Нужно считать в общем совершенно правильным и то, что Ж.-Ж. Руссо в своем письме к Дон-Дешампу характеризует последнего как очень близкого к Спинозе. В общем и целом совершенно правильно утверждение Карла Розенкранц, что

1) „Л. Фейербах“, жен. изд., стр. XVI.

2) „Кр. н. кр.“, стр. 164.

3) Л. Фейербах, „Осн. пол.“, § 15 см. также § 16 и § 17, стр. 165.

4) Цитирую по „Кр. н. кр.“, к стр. 162.

втайне спинозизм—особенно начиная с Буленвилье,—был признаваем всеми французами, перешедшими через сенсуализм к материализму" [1]).

Как всегда бывает, и тут российские ученые мужи по части искажения истины дали десяток очков вперед своим заграничным собратьям.

В одной из своих статей, посвященных Спинозе, Радлов пишет: „Таким образом, в XVIII веке Спинозу не понимали и не читали; последнее, впрочем, и не удивительно, ибо не было века, который бы так мало интересовался историей и так мало понимал ее" [2]).

Тут в словах Радлова одно лишь, несомненно, верно, что Спинозу в XVIII веке не **так** понимали, как этого хотелось и как впоследствии после Великой Революции понимали идеалисты.

Источником суждения по составлению истории для этих ученых мужей служат отзывы и злословия вроде того, который приписывается Вольтеру: „Спинозу гораздо более почитают, чем читают",—отзывы, вызванные тем, что Вольтер, да и не только он, считал Спинозу атеистом и полагал для себя делом чести вести против него поход. В отношении к Спинозе фернейский патриарх лишь обнаружил бездонное лицемерие свое. Но даже по его отзыву несомненно, что Спиноза пользовался колоссальным авторитетом в это время и не мог не оказать на материалистов и на широкое общество сильнейшего влияния,—на материалистов в особенности, ибо они были носителями самой передовой идеологии.

Однако вернемся к интересующему нас вопросу.

Несомненно, что корни фейербахианства и французского материализма XVIII в. врастаются в спинозизм, а отсюда столь же несомненно, что Плеханов был прав, когда ответил утвердительно на вопрос о том, „есть ли что-нибудь общее между философскими идеями Маркса-Энгельса с одной стороны и Спинозы с другой" [3]). Но ответить утвердительно—это не значит „основывать" и „выводить" материализм из пантеизма Спинозы. Это значит только хорошо знать историю того мировоззрения, которого придерживаешься. Говоря о И. Дицгене, Плеханов замечает: „С помощью спинозизма, даже и очень ясного, нельзя „превзойти" материализм. Материалисты Ламеттри, Дидро, Фейербах, Маркс, Энгельс были спинозистами, только переставшими отождествлять Бога с природою" [4]). Яснее ясного: спинозизм это еще не материализм, а тот источник, откуда взял свой исход современный материализм. Или лучше и вернее было бы сказать: спинозизм—это материализм, основная мысль ко-

---

1) „Кр. н. кр.", стр. 162.

2) „Сев. Вестн." 1891 г., № 6, стр. 214.

3) „Кр. н. кр.", стр. 157.

4) „От об. к нап.", стр. 177.,

торого скована в теологическую оболочку. Таково отношение Плеханова к Спинозе.

Вернемся к В. Рожицыну. Он обвиняет Плеханова в том, что последний, во-первых, выводил материализм философским путем, а, во-вторых, исторически основывал материализм на пантеизме Спинозы.

Что значит философским путем выводить материализм? Каким путем выводил свой материализм Энгельс?

Против философской „манеры" можно было бы выдвинуть физиологически-механическую, но ведь каждому школьнику известно, что даже так наз. вульгарный материализм (уж на что не философский!) Фогта и Молешотта вышел из философии Фейербаха и, во-вторых, что плехановский материализм не только не противоречил современной науке, но, напротив, был ближе к ней, чем это может казаться Рожицыну. Прочтите внимательно книгу „ученика" Ленина—там очень много материала для суждения о том, насколько „стихийный материализм" естественных наук совпадает с сознательным (философским!) материализмом Плеханова и его школы, т.-е. с материализмом Маркса и Энгельса.

На самом деле, разве мыслим враждебный науке материализм? А ведь таково в конечном счете содержание обвинения В. Рожицына—обвинения, задолго до него предъявленного Плеханову Богдановым.

Боюсь, что после разбора и критической оценки всех обвинений Рожицына—Богданов вынужден будет обвинить его в плагиате.

Вот, на самом деле, не угодно ли посмотреть на четвертое обвинение.

Да ведь всякому свердловцу известно место в „Эмпириомонизме", где Богданов вслед за буржуазными идеалистами предъявляет Плеханову это же обвинение. Всякий из них вам приведет десятки цитат из самых разнообразных идеалистических „сочинений", где то же самое в той же форме предъявляется материализму.

А профессор не знает, где Плеханов ответил Богданову! А профессора смущает этот, по существу, нелепый вопрос.

Не только не знает, но и делает следующую смелую вылазку, долженствующую, очевидно, окончательно дискредитировать плехановскую школу: „Как известно (!), до настоящего времени на два взаимных вопроса (Богданова—Плеханову: „что такое материя?" и Плеханова—Богданову: „существует ли внешний мир?") не было дано ответа, позволяющего исчерпать их и перейти к более точному определению двух теорий" [1]).

Ай да профессор Рожицын! Смелый же вы, чорт подери,

[1]) „П. Пр.", стр. 10.

человек! Иной, прочтя ряд подобных „как известно“ категорических утверждений и впрямь согласится с вами.

Но мы предпочитаем не верить вам на-слово и пойдем искать у „Плеханова и его учеников Деборина, Ленина, Аксельрод“ правду по этому вопросу.

IV.

А правда на самом деле не такая, какою хочет ее изобразить В. Рожицын.

„Я вовсе не определяю материю „через“ вещи в себе. Я только утверждаю, что все вещи в себе материальны“ [1]). Это черным по белому написано у Плеханова. Но, очевидно, предчувствуя (пожалуй, даже и зная, ибо Рожицынская манера перенята у Богданова), что кому не выгодно или кто не хочет понять, тот и простые вещи может не понять, Плеханов эту свою ясную мысль еще более уточняет и разъясняет: „А под материальностью вещей я понимаю их способность так или иначе, непосредственно или посредственно, действовать на наши чувства и тем вызывать в нас те или другие ощущения“. Может ли быть что-либо яснее? Для любителей формул Плеханов эту мысль сформулировал точно и, по нашему мнению, столь ясно, что вряд ли может быть не понят. Формула эта гласит: „Материальными предметами (телами) мы называем такие предметы, которые существуют независимо от нашего сознания и, действуя на наши чувства, вызывают в нас известные ощущения, в свою очередь, ложащиеся в основу наших представлений о внешнем мире, т.-е. о тех же материальных предметах, а равно и об их взаимных отношениях“.

Но все-таки остается открытым вопрос,—что такое материя? Ведь все, что было нами приведено, относится все-таки не к определению материи.

„Материализм никогда не занимался „пустым умствованием“ по поводу вопросов о том: „что такое материя сама по себе и что такое сам по себе дух“. Для него дело было в том, чтобы определить отношение психических явлений к физическим в тесном смысле этого слова. И тут он приходил и приходит к совершенно тому же выводу, к которому пришла теперь... наука“ [2]).

А все-таки, ради успокоения души Рожицына, что такое материя? „Материя есть то, что служит источником наших ощущений“ [3]).

Это значит совсем не определять материю, возражают богдановцы и вместе с ними Рожицын.

Что же понимают богдановцы и в том числе В. Рожицын

---

1) „От об. к нап.“, стр. 33.

2) „О книге Бурдо“, „Совр. Мир“ № 7, 1911 г.

3) „Кр. н. кр.“, стр. 233.

(„ортодоксальный марксист“!), под „определением“ материи? Они требуют, чтобы материалисты ответили им, что нам известно о материи помимо ее действия на нас?

Откуда берет начало подобное требование? Из идеалистического убеждения, что „знать вещи лишь через посредство тех впечатлений, какие они производят на нас, значит, совсем не знать их“. Плеханов в полном согласии с Энгельсом и Фейербахом отвечает на это, что „помимо действий на нас—материя нам совершенно неизвестна“. „Никакого другого знания предмета, кроме знания его через посредство тех впечатлений, какие он на нас производит, нет и быть не может“.

Значит, нечего приплетать ее в философию—говорят идеалисты и богдановцы,—и они, конечно, по-своему правы; неправ только и непоследователен В. Рожицын, который считает себя материалистом и думает, что можно определить предмет, отвлекшись от того впечатления, которое он производит на нас.

Не было еще ни одного материалиста, который не понимал бы нелепость этого требования, и одновременно не было еще до сих пор ни одного материалиста, который не получил бы этого вопроса и не дал бы на него аналогичного ответа. Нужно знать историю того мировоззрения, которого придерживаешься: В. Рожицын не только не согласен с этим, он даже считает грехом стремление ясно знать свое прошлое и свое происхождение, вспомните только великолепное третье обвинение, предъявленное Плеханову!

Но оставим Рожицына в покое. Правы ли идеалисты? Посмотрим. Оттого, что мы ничего не знаем о том, что̀ такое материя, помимо ее действия на нас, совершенно не следует, что̀ мы вообще ничего не знаем о ней и о материальном, вне нас лежащем, мире. Свойства вещей мы познаем в ощущениях: „Данная вещь вызывает данное ощущение. Эта ее способность вызывать в нас данное ощущение составляет ее свойство. Стало быть, раз дано ощущение, то тем самым дано познание этого ее свойства... в ощущениях (точнее посредством ощущений) вообще познаются свойства вещей“ [1]). Это наше ощущение является правильным отражением материального мира, вне нас лежащего, оно и дает нам ровное и безошибочное представление о свойствах материальных тел и об отношениях и законах, которым подчинен материальный мир, тела.

Можем ли мы проверить это наше ощущение? Конечно, можем. „В тот момент,—говорит Энгельс,—когда, сообразно воспринимаемым нами свойствам какой-либо вещи, мы употребляем ее для себя, мы подвергаем безошибочному испытанию истинность или ложность чувственных восприятий“.

1) „Скептицизм философии“, „Совр. Мир.“, 1911, № 7, стр. 121.

„До тех пор, пока мы правильно пользуемся нашими чувствами и удерживаем свою деятельность в рамках правильно полученных и примененных восприятий, до тех пор успех наших действий будет служить доказательством согласованности наших восприятий с объективной природой воспринимаемых вещей" [1]).

Таков взгляд материалистов на вопрос, который вызвал недоумение Рожицына, так его р е ш а ю т материалисты. Так его решает Ф. Энгельс.

Разве не имел права Плеханов, приводя эти слова Энгельса в споре с Богдановым, писать:

„Я имею честь доложить Вам, г. Богданов, что здесь Энгельс в немногих словах изложил основы той самой теории познания, которую я отстаивал до сих пор и буду отстаивать. Я заранее объявляю себя готовым отвергнуть все те свои гносеологические взгляды, которые оказались бы противоречащими этим основам". Плеханов имел право так твердо и без колебаний считать себя последовательным учеником Энгельса.

То, что мы до сих пор, пользуясь терминологией Рожицына, называли „школой Плеханова", является единственно последовательным ортодоксальным развитием учения Маркса и Энгельса.

По этому вопросу—и тут Рожицын совершенно прав—„ученики" Плеханова—Деборин, Ленин и Аксельрод—дают совершенно такие же ответы и совершенно так же решают проблему, как и их „учитель".

Вот несколько примеров.

А. М. Деборин в ряде статей чрезвычайно недвусмысленно и четко формулировал свой взгляд на этот вопрос.

Статья „Диалектический метод и диалектический материализм" во „Введении" почти целиком занята выяснением этого вопроса—к ней мы отсылаем читателя. Непредубежденный читатель очень быстро убеждается в том, что А. Деборин совершенно согласен с Бельтовым-Плехановым.

Другой „ученик"—Ленин посвятил этому вопросу целый параграф в своей книге „Эмпириокритицизм". Кстати, отзыв В. Рожицына об этой книге чрезвычайно своеобразный: „Т. Ленин доказал происхождение эмпириокритицизма от епископа Беркли и обнаружил его не философские, а реакционно-политические корни (а философские таки-таки и не обнаружил?—В.В.). В этом смысле работа т. Ленина—г е н и а л ь н о н е ф и л о с о ф с к а я к н и г а" (курсив мой.—В.В.). Не говоря уже о том, что самое доказательство т. Ленина вполне и совершенно „философское", возникает вопрос, ну, а ф и л о с о ф и я э т о й „г е н и а л ь н о-н е ф и л о с о ф с к о й к н и г и" куда делась? Или Рожи-

1) Семков—167.

цын, подобно знаменитому чудаку из Крыловской басни, „слона-то и не приметил"? А ведь в этой „гениально-нефилософской книге" тов. Ленин, кроме этой мысли, понравившейся В. Рожицыну, еще защищает целую философию—материализм!

Но это лишь между прочим; мы хотели показать отношение Ленина к тому вопросу, который смущает покой материалиста Рожицына.

„Признание той философской линии, которую отрицают идеалисты и агностики (т.-е. материализма), выражается определениями: материя есть то, что, действуя на наши органы чувств, производит ощущение; материя есть объективная реальность, данная нам в ощущении и т. д.". Первое определение, как нетрудно читателю убедиться, принадлежит Плеханову, второе—излюбленное выражение В. И. Ленина (он его часто повторяет, см. стр. 264 и др.), они друг другу ни на йоту не противоречат, но они не являются определениями. „Что значит дать „определение"?—берет быка за рога Ленин—это значит подвести данное понятие под другое, более широкое... Спрашивается, есть ли более широкие понятия, чем понятия: бытие, мышление, материя и ощущение физическое и психическое? Нет!.. и достаточно ясно поставить вопрос, чтобы понять, какую величайшую бессмыслицу говорят махисты, когда они требуют от материалистов такого определения материи, которое бы не сводилось к повторению того, что материя, природа, бытие физическое есть первичное, а дух, сознание, ощущение психическое—вторичное".

Наивный В. И. Ленин думал, что только махисты могут ставить такой нелепый („бессмысленный") вопрос, как „что такое материя?", Он и не подозревал тогда, что находится такая порода „материалистов", которая будет ломать голову над ними и винить его школу за то, что она не решала этого вопроса.

И к Л. И. Аксельрод пристают с этим вопросом, и она занимается разъяснением азбучных истин непонимающим или не желающим понимать: „определение данной вещи требует неминуемо сравнение ее с другой вещью, при чем в определение входит отрицание свойств той вещи, с которой она сравнивается". Ясно отсюда, что материю, принимаемую материалистами, за первичное определить невозможно. И Л. И. Аксельрод совершенно резонно пишет далее: „Предъявлять материалистам требование определить материю, значит совершенно не понимать основы материалистического мировоззрения и упускать из виду то существенное обстоятельство, что материя служит исходной точкой, единой причиной всех явлений" [1]).

Ясно, как день: Плеханов и его „школа", т.-е. ортодоксальные марксисты, на этот вопрос, столь смутивший В. Рожицына, ответ дали и ответ этот достаточно ясен.

---

[1]) Аксельрод, „Фил. оч.", стр. 76.

Прежде чем закончить статью, хочется остановиться еще на вопросе об отношении философии к естествознанию, и в частности Плеханова и его „школы".

V.

Читатель, вероятно, не забыл, что в числе обвинений В. Рожицын первым поставил обвинение Плеханова в отсутствии самостоятельных знаний по естествознанию. И в этом вопросе у Рожицына такая путаница, какую редко можно встретить.

Читатель не забыл выше приведенную мною цитату из „Монистического взгляда", где Плеханов говорит, что все, что можно и должно требовать от мыслителей,—это, чтобы они мыслили последовательно с точки зрения современной им науки. Этот принцип он применял при критике французских материалистов XVIII столетия, он же должен быть применен и по отношению к нему самому.

Основной вопрос, который надлежит решить критике, следовательно, сводится к тому, стоял ли Плеханов на уровне естествознания своей эпохи или он был отсталым человеком уже в свое время.

И когда мы именно таким образом подойдем к вопросу, то увидим, что единственным оправданием утверждению В. Рожицына послужило то формальное основание, что Плеханов по паспортной книжке не числился физиком или химиком.

На самом деле, один из „учеников"—Ленин—в своей книге (гениально-нефилософской) попытался обозреть данные физики, химии и других естественных наук по вопросам, интересующим материалиста-философа. В этой же книге и сравнивая данные естествознания с тем, что было добыто „философским путем" материалистами, небезызвестно Рожицыну, В. И. Ленин приходит к тому, весьма неутешительному для естествознания выводу, что в противовес „стихийному материализму" науки, в физике до-военной господствовало „шатание мысли по вопросу об объективности физики"—т. е. по самым основным вопросам материализма, по тем самым, которые вызвали сомнение у Рожицына.

Не будучи естествоиспытателями, Плеханов и его „ученики" прекрасно сумели использовать до предельной возможности „стихийный материализм" естественных наук против „шатания мысли" жрецов науки. Я думаю в этом—одна из величайших заслуг Плеханова и его „учеников".

За время войны естествознание на много продвинулось вперед, Рейзерфорду удалось разложить атом водорода; по совершенно справедливому замечанию В. Рожицына, „из вспомогательного и умственного орудия классификации и описания химических элементов, атом

вырос до значения самостоятельного предмета изучения"[1]). Но параллельно с этим надлежало бы Рожицыну доказать, что эти новые открытия поколебали материализм Плеханова и его „школы".

Это доказать он не сможет. Наоборот, можно привести сколько угодно цитат из Плеханова, Деборина, Ленина и т. д., которые доказывали бы, что „философским путем" выведенная система новейшего материализма прекрасно оправдывается и доказывается эмпирическим путем современной наукой.

Но тогда это не недостаток, а лишнее доказательство того, сколь верен метод диалектического материализма (что и носит название „философским путем" у В. Рожицына).

Не то неверно в утверждении В. Рожицына, что Плеханов не имел самостоятельных знаний в области естественных наук; это верно и не только в отношении к Плеханову, но и в отношении его учителей (Маркса и Энгельса) и его „учеников" (Деборина, Ленина, Аксельрод). Непростительной ошибкой в этом утверждении является то, что это обстоятельство считается причиной „недостатков обоснования Плехановым материализма". Это утверждение в своей наиболее ясной форме равносильно утверждению, что Плеханов не мыслил последовательно с точки зрения науки своего времени и был отсталым человеком уже в отношении к науке своего времени. Чтобы понять всю нелепость этого утверждения, нужно прочесть статью самого В. Рожицына. За исключением нескольких фактов и научных открытий, чрезвычайно важных, но относящихся к эпохе после смерти Плеханова (разложение атомов водорода, напр., относится к 1919 г., а Плеханов умер, как известно, вероятно, и т. Рожицыну, в 1918 г.), все остальные упомянутые в статье научные приобретения и данные с исчерпывающей полнотой задолго до Рожицына были использованы Плехановым и его „учениками".

В частности учение Де-Фриза и других ученых о мутации, которое Рожицын считает за новое слово науки, было использовано Плехановым еще в начале XX века и то, что с весьма серьезным видом разсказывает Рожицын об этой теории, по существу, давно имеет право гражданства в марксистской литературе, благодаря Плеханову.

Обвинение, будто Плеханов чрезвычайно доверял монизму Геккеля—курьез. Если бы даже это и имело место, то разве это могло бы в какой-либо мере влиять на материализм Плеханова? А ведь об этом весь разговор. Он видел в Геккеле естествоиспытателя-материалиста и очень высоко ценил то обстоятельство, что и этот авторитетнейший представитель современного ему естествознания вместе с тем стремился создать монистическое мировоззрение.

---

[1]) „П. Пр.", стр. 19.

Если бы т. Рожицын захотел, он бы понял, что с точки зрения Плеханова единственно мыслимым сочетанием последовательного монизма и материализма есть диалектический материализм. Плеханов Геккеля не считал таковым, **значит**, последний был либо **не** последовательным монистом, либо **не** последовательным материалистом. Слушайте, что он сам говорит по этому вопросу: „Точно также и наделавший много шума монизм" Геккеля есть не что иное, как чисто материалистическое—и, в сущности, близкое к Фэйербаховскому—учение об единстве субъекта и объекта. Но Геккель очень плохо знаком с историей материализма и потому он считает нужным бороться с его „односторонностью", между тем как ему следовало бы дать себе труд изучить его теорию познания в том виде, какой она приняла у Фейербаха и Маркса: это предохранило бы его самого от многих промахов и односторонностей, облегчающих его противникам борьбу с ними на почве философии [1]),—по-моему, ясно без всяких комментариев.

Закончим нашу вынужденную полемику. Тов. Валентин Рожицын—несомненно, материалист, по крайней мере судя по тому, что он пишет тут же, но вряд ли очень последовательный, ибо борьба, начатая им против школы Плеханова, объективно есть борьба против марксизма и деалектического материализма, а какой же последовательный человек будет умалять свое мировоззрение и расшатывать основы того миропонимания, последователем которого он себя считает.

В этой его статье, по поводу которой была речь, несомненные признаки большой путаницы понятий; среди этой путаницы ясно лишь одно—В. Рожицын сам не знает, является ли он материалистом школы Энгельса-Плеханова или нет...

Каков же в таком случае тот материализм, который он ныне преподает в качестве профессора рабочей молодежи?

Будем ждать статьи, проливающей бо́льший свет на этот вопрос.

В. В.

---

[1]) „Осн. вопр. марксизма", изд. „Огни", стр. 22.

Страх страха смерти и производственное значение религии.

Со времен Тита Лукреция Кара и до наших дней, т.-е. в течение без малого двух тысяч лет, все материалисты были убеждены, что в основе религии лежит чувство **страха**. Primos in orbe deos fecit timor („первых богов на земле создал страх“)—этот стих Лукреция [1]) можно было бы поставить эпиграфом всех рассуждений писателей-материалистов о происхождении религии. В **этом** согласен со всеми и несогласный с ними почти во всем другом новейший исследователь первобытных религиозных верований, Эйльдерман, книжка которого („Первобытный коммунизм и первобытная религия“) вышла в прошлом году. И он говорит о „трудно удовлетворяемом, **страшном** духе“, как объекте религии. „Опыт показал, что даже связывание умершего или всякого другого рода способы его уничтожения не дают полной защиты от **страшного** голодного духа“ [2]).

Именно потому, что в основе религии лежит это рабское, сковывающее мысль и волю человека, чувство **страха**, столь помогающее эксплоатации [3]), коммунизм является столь непримиримым врагом религии. На всякие „напы“ мы идем—но попа в школу не пускаем, и в разгаре нэповской весны мы дали звонкую оплеуху эксплоататору страха смерти, отняв у него золото, награбленное им у эксплоатируемых им людей.

Мы идем тут в ногу с материалистами всех времен и народов, повторяю. Конечно, не-материалисты относятся к делу иначе. Напр., А. А. Богданов (миросозерцание которого, как известно, очень близко к новейшим формам идеализма, махизму и т. под.) учит нас, что „в религиозном чувстве существенен и характерен вовсе не страх, а именно преклонение—чувство авторитарного происхождения, как и все религиозное мышление есть авторитарная идеология“ [4]).

---

[1]) Римский поэт I века до нашей эры, последователь материализма Эпикура.

[2]) Стр. 168—169 и в разн. др. местах.

[3]) Эта сторона как раз и разработана, хотя грубовато и не без наивности, в только что цитированной работе Эйльдермана.

[4]) „Научные Известия“, сборник I („Экономика, история, право“), стр. 190—в статье „На полпути“.

Не подлежит сомнению, что религиозная идеология есть „авторитарная“, попросту говоря, рабская идеология. Я не собираюсь спорить с А. А. Богдановым о том, какое чувство связывается у раба с его отношениями к господину: низменное ли чувство страха, или возвышенное и благородное чувство уважения, признания авторитета и т. под. Лично я думаю, что страх,—но идеалисты со мною, конечно, не согласятся и станут, может быть, толковать, что крепостной подчинялся своему барину не из страха, а из благодарности к нему, как к организатору хозяйства и т. под. Спорить на эту тему можно бы долго и довольно бесплодно, ибо основы мировоззрения спорящих слишком различны. Скажу только, что в этом А. А. Богданов, быть может, сам того не замечая, примыкает к очень обширному кругу так называемых „натуристических“ представлений о происхождении религии [1]), являвшихся одною из тыловых позиций в споре идеалистов с материалистами в данной области. „Натуристы“ и старались именно подставить на место страха в религии разные возвышенные чувства—удивление и восторг перед чудесами природы, „идею бесконечности“, рождавшуюся из созерцания небесного свода, морского простора и т. под. Оригинальность А. А. Богданова заключается в том, что он этому „географическому“, так сказать, натуризму дает социальное истолкование, оставаясь, однако, верным общему идеалистическому характеру схемы.

Но если с А. А. Богдановым можно не спорить—не потому, чтобы он не стоил этого, а потому, что спор завлек бы нас слишком далеко от нашей темы—хуже обстоит дело с мыслителями, которые и субъективно, и, казалось бы, объективно безо всякого спора принадлежат к разряду материалистов. Что Богданов попал в русло идеалистических представлений о происхождении религии, это естественно: на то он и махист. Но когда мы читаем у Н. И. Бухарина такую тираду: „Кстати сказать, тов. М. Н. Покровский выводит религию из страха к (?) смерти, боязни покойников и т. д. Но как же быть, когда нет даже понятия о том, что „все люди смертны“? Ясно, что историческую категорию, имеющую свое историческое начало, тов. Покровский взял в качестве почти „естественной“ [2]),—то тут уже воздержанием от спора не обойдешься.

В пяти строчках тов. Бухарина целый ряд недоразумений. Прежде всего, каждый мало-мальски диалектически мыслящий читатель неизбежно споткнется об утверждение, что для **страха** смерти, т. е. для **эмоции**, непроизвольного **чувства**, необходима наличность „**понятия**“, „понятия о том, что все люди смертны“. Значит, когда голодная собака ищет, что бы поесть, у нее есть „понятие“ о том,

[1]) Теория Макса Мюллера и др.

[2]) „Теория исторического материализма“, стр. 195.

что все живое питается? Значит, не понятия развиваются на основе известной деятельности, оформляя и осмысливая ее для действующего, а действующий сначала вырабатывает понятия, а потом уже „по своим понятиям“ действует? Чем же это отличается от метафизики XVII—XVIII столетий, когда для образования государства считали необходимым предварительное образование понятия о государстве и его задачах (теория общественного договора), для образования хозяйства—понятия об экономическом интересе („хозяйствующий индивидуум“) и т. под.? Марксизм как раз очистил почву ото всех этих „общественных договоров“ и „хозяйствующих индивидуумов“—а тов. Бухарин в данном частном вопросе преспокойно возвращается к точкам зрения Гоббза, Руссо и Адама Смита. Чтобы, говорит, религия возникала из страха смерти, нужно, чтобы было понятие о неизбежности смерти.

Нет, тов. Бухарин: именно потому, что дикарю непонятно, **что такое смерть**, он до такой степени боится смерти. Того, что понятно, не боятся. Когда на поле сражения молодой, неопытный красноармеец „кланяется“ свистящим пулям, то это не потому, что он хорошо знает теорию стрельбы, а потому, что он ее совсем не знает. Старый, опытный вояка скажет ему: „свистнула, значит пролетела“ и кланяться нечему. Человек, который дошел до сознания, что „все люди смертны“, будет бояться смерти меньше, чем кто бы то ни было. Ибо чего же, в самом деле, бояться неизбежного? Двум смертям не бывать, одной не миновать! А вот, когда смерть является таинственной, непонятной случайностью, она страшна—и естественно стремление ее избежать, ибо ни у кого нет еще понятия, что смерть неизбежна. Для развития многообразных форм борьбы за жизнь это отсутствие понятия о неизбежности смерти было, на ранних ступенях развития, весьма полезно—в этом социальное значение, социальный смысл страха смерти. И, как мы увидим дальше, тот страх в известном смысле был даже организующей силой. Но он был тем страшнее, чем менее было ясно, что такое смерть.

Но тут на помощь тов. Бухарину приходит другой несомненный материалист, тов. И. И. Степанов. Он берет быка за рога и заявляет прямо и открыто: „Для дикаря нет разницы между чувственным и надчувственным миром, миром его восприятий и миром фантазии, грез, сновидений, галлюцинаций. А вместе с тем ему чуждо и представление о смерти, как прекращении существования“ [1]).

Не только понятия о том, что „все люди смертны“, нет, но вообще понятия о смерти нет. А откуда же тогда взяться страху смерти? Нельзя бояться того, о чем и „понятия не имеешь“ —понятия уже не в философском, а в житейском смысле слова. Ребенку ничего не стоит

[1]) И. Степанов. „Очерк развития религиозных верований“, Г. И. 1921, стр. 15.

играть с ручной гранатой—ему и в голову не приходит, что эта штука убить может. Дикарь бесстрашно возьмется за проволоку электрического трамвая, как за простую веревку. Ну, а раз нет никакого „представления о смерти“, странно обосновывать страхом смерти что бы то ни было. И тов. Степанов делает из этого соответствующие логические выводы. „В своем „Очерке русской культуры“ и в первом издании „Русской истории в самом сжатом очерке“ тов. М. Н. Покровский положил в основу всех религиозных верований „страх смерти“. Мне всегда казалось, что он избрал недоказуемое положение, более того—положение, опровергаемое несомненными фактами, и еще более ухудшил дело, придав „страху смерти“ внеисторический, подъисторический, почти биологический характер. На биологических фактах и отношениях, будет ли то мнимо присущий всем людям на всех ступенях культуры „страх смерти“ или действительно постоянная потребность в предметах питания, на неизменных биологических фактах и отношениях нельзя построить историю человеческой культуры. Для историка культуры они имеют едва ли большее значение, чем то обстоятельство, что человек шествует по пути развития с самого начала на двух ногах“ [1]).

Я, во-первых, осмеливаюсь утверждать, что для развития материальной культуры, для развития техники тот факт, что человек ходит на двух ногах, имел колоссальное значение. Четвероногое или пернатое, если бы оно обладало столь же развитым мозгом, как человек, создало бы совершенно иную технику, создало бы материальную культуру, абсолютно не похожую на нашу. Но я не буду на этом останавливаться, как и на том, что в правильном. относительно. утверждении тов. Степанова о неразличении дикарем сна и действительности, все же не без большого преувеличения: ибо субъект, совершенно не различающий этих двух вещей, это уже и не дикарь, это бредящий тифозный больной, который ни к какой хозяйственной деятельности неспособен. Тут все дело опять в том, что дикарь не понимает, в чем различие, почему и склонен придавать яркому сновидению или галлюцинации реальность, которой у них нет. Но если он во сне, например, убьет птицу, то он в бодрственном состоянии не примется ее жарить, а только попытается установить какую-то фантастическую связь между своим сновидением и своей реальной охотой нынешнего дня.

Но вернемся к первой цитате. Итак, дикарю „чуждо представление о смерти, как прекращении существования“. Что значит эта прибавка, явно имеющая целью „смягчить“ утверждение, самому автору резонно показавшееся чересчур смелым? Что значит

[1]) „Молодая Гвардия“ № 4—5 за 1922 г., стр. 105 (статья „О загробной жизни“ и т. д.).

„прекращение существования"? Я опять осмеливаюсь утверждать, что это—понятие чрезвычайной сложности, с которым, боюсь, не справится не только дикарь, но и многие российские интеллигенты. О чем идет речь? О „прекращении существования" нашего организма? Но из него ни один атом не исчезает бесследно—они только переходят в новые сочетания. О прекращении нашей сознательной жизни? Но она прерывается каждым обмороком, а в случаях летаргии и анабиоза (последний, теоретически, может продолжаться месяцами) этот перерыв может быть неопределенно продолжителен. О каждом третьем покойнике кумушки рассказывают, что „похоронили живого: лежит, румянец во всю щеку, чуть что не дышит"... А кумушки иной раз не только кончили гимназию, но и на курсах побывали... Действительно, научные методы безошибочного распознания хотя бы только начала разложения, я категорически утверждаю, известны не всем врачам—по крайней мере не всем врачам известны были лет 10 назад.

Вы видите, мы очень далеко от дикарей. Тов. Степанов занял позицию куда рискованнее тов. Бухарина. Если брать его определение целиком, оно верно, но абсолютно бессодержательно—такого экзамена не выдержит не только дикарь, но ни один средний, рядовой „культурный человек". Никто (кроме хорошо образованных научно врачей и вообще естественников) не имеет ясного представления о „прекращении существования". А если откинуть это „прекращение существования", получается рискованнейший парадокс, какой я встречал в моей жизни. Получается утверждение, что дикарю „чуждо представление о смерти". Между тем тов. Степанов дальше идет по линии именно этого парадокса. „Дикарям (как и первобытному человеку) не приходится наблюдать случаев естественной смерти от болезни или старческой дряхлости: и больных и стариков они были вынуждены бросать". „Поэтому миссионеры не могли удивить дикарей рассказами о воскресении или воскрешении из мертвых. Для них (дикарей) всякое пробуждение—воскресение" [1]).

Что дикарь не понимает, что такое смерть,—это совершенно верно: на этом непонимании и зиждется его преувеличенный страх смерти. Но он великолепно знает смерть по своей охотничьей и военной практике. Он отлично знает, когда подбитый его стрелой зверь действительно издох, и к нему можно подойти безопасно, чтобы снять с него шкуру. И убитого врага он, поверьте, сумеет отличить от сонного. Иначе никому не пришло бы в голову нападать на сонных—ведь это все равно, что покойники.

От всех своих, более чем рискованных, домыслов тов. Степанов мог бы застраховать себя очень легко, выйдя из заколдованного кру-

---

[1]) „Очерк развития религ. верований", стр. 15—17.

га обычных сочинений по истории религии и прочитав пару просто этнографических книжек об этих самых дикарях. Там он нашел бы в изобилии фактические иллюстрации того, как отлично на практике дикари знают, что такое смерть, что такое покойник, какую роль играет страх перед покойником в быту дикаря, и какие „противо-покойницкие“ меры способны дикари принимать, обнаруживая при этом даже знание анатомии (обычай вынимать коленные чашки трупа, чтобы помешать ему ходить).

Тов. Степанов, чувствуя трудность своей позиции, пытается отделить „страх смерти“ от „страха трупа“. Страх трупа, говорит он, действительно существует, и тов. Степанов делает мне комплимент, что я, будто бы, прогрессировал, заменив страх смерти во втором издании „Сжатого очерка“ страхом трупа. Если такая замена была, то она носит чисто редакционный характер —ибо уже во II части „Очерка истории русской культуры“ (отреченная книга, которую тов. Степанов долго тщательно избегал даже называть на страницах своих брошюр и статей по истории религии) черным по белому написано: „страх перед покойником есть не что иное, как особая форма страха смерти“. Покойника боятся именно потому, что он может—и стремится, по мнению дикаря,—превратить других в себе подобных, наделать побольше покойников. И дикарь не побоится трупа мыши, воробья и лягушки, но труп человека или труп существа, которое для дикаря сильнее человека—крупного хищного зверя, например,—внушает суеверный ужас.

Тов. Степанов, сколько угодно, может называть это положение „недоказуемым“—я утверждаю, что оно неопровержимо. Лучшим доказательством служит именно последняя статья тов. Степанова, где он, в последний раз обругавшись по поводу моей зловредной теории, дальше на протяжении целого печатного листа идет по ее руслу, оставляя читателя в недоумении, что же заставляло дикаря бояться покойников, коли убить они не могут? А если покойника боялись, потому что он может убить, то не прав ли я, утверждая, что страх покойника есть, в сущности, страх смерти? Правда, внизу стр. 105-й тов. Степанов говорит еще о пользе, которой ожидали от покойника. Но тут смешение стадий религиозного развития. Покойник, как сила благотворная („свой домовой“),—явление гораздо более поздней стадии, когда уже не только анимизм, но и культ предков был на-лицо, явление эпохи более или менее оседлого земледелия [1]). Бродячая орда—а именно по отношению к ней и приходится говорить о „первобытных“ верованиях—ничего, кроме страха, перед своими покойниками не испытывала.

---

1) Не совсем оседлого, так как экономической базой великорусской большой семьи, напр., было подсечное земледелие. Но подсечное земледелие предполагает железный топор. Как опять мы далеко от дикарей.

Совершенно правильно со своей точки зрения А. А. Богданов и берет эту более позднюю стадию за исходный пункт религиозного развития вообще. Для него „объективный корень религии—культ предков“ [1]). Лет шестьдесят назад так все думали. Точно так же, как лет шестьдесят назад, все были уверены, что „родовой быт“—древнейшая форма общественной организации. Беда в том, что мы имеем не только религиозные эмоции, но религиозные верования вполне оформленные, с зачатками культа, для стадии гораздо более примитивной, чем „родовой быт“ и оседлое земледелие. Примерами этого полны работы Кунова, полна и новая книга Эйльдермана. И тот, и другой иллюстрируют „первобытные верования“ по австралийским неграм—типичным бродячим охотникам, с зачатками кочевого земледелия, но никак не представителям оседлой земледельческой культуры. Никакой „большой семьи“, с патриархом-большаком во главе, у них еще не сложилось, а религия есть. Откуда же она могла взяться, по богдановской-то схеме?

Порывать с двухтысячелетней традицией материализма и выдвигать совершенно новую теорию происхождения и развития религии нет, таким образом, никаких оснований. Тем более, что в погоне за совершенно новыми концепциями, уважаемые авторы, мною цитированные, забыли выполнить свой основной марксистский долг—связать развитие религии с объективными условиями, это развитие определившими. Это опять-таки попытался сделать А. А. Богданов—неудачно в том смысле, что его исходная форма не может быть названа „первобытной“. Его попросту повторил тов. Бухарин [2]), не прибавив ни одного аргумента, и целиком усвоив богдановское индивидуалистическое, то-есть идеалистическое, представление о самой большой семье, где, якобы, впервые зародилась и религиозная идеология. Он пишет об этой большой семье: „В производстве старший в роде, как хранитель всего накопленного опыта, организует, управляет, приказывает, намечает план работ, является деятельным, „творческим“ началом, в то время, как другие повинуются, выполняют приказания, подчиняются свыше установленному плану, действуют по чужой воле“.

Никогда в реальной „большой семье“ ничего подобного не бывает. Живет она по традиции, „план“ ее „работ“ намечается принудительным севооборотом, и большак есть хранитель **трудовой дисциплины**, а вовсе не интеллект, все организующий. Такие порядки, какие тов. Бухарин живописует, вслед за А. А. Богдановым, существуют на **современной фабрике**, а вовсе не в древней семье. „По чужой воле“ действуют в этой семье все, не исключая и боль-

---

[1]) „Научные Известия“, там же.

[2]) Цит. сочин., стр. 192—193.

шака, только он творит волю не кого-либо из живых членов семьи, а волю обычая, волю умерших предков: ею он и силен. Но ею же он и сам связан—нарушить обычай ему и в голову не придет [1]).

Но если попытка А. А. Богданова открыть производственный смысл религии исторически и неудачна, неудачна и со стороны фактического обоснования, и со стороны истолкования фактов, то методологически она совершенно законна. Конечно, не условия производства „большой семьи“ создали религию—и само это производство отнюдь не носило столь „современного“, похожего на капиталистическое предприятие, характера, как это кажется автору „Всеобщей организационной науки“ и его последователям. Но какие-то условия производства создали религиозную идеологию и какой-то производственный смысл эта идеология имеет. Между тем ни один из авторов, писавших об этом сюжете, не исключая Кунова, к этому вопросу не умел подойти. Если бы тов. И. И. Степанов, вместо того, чтобы нападать, в моем скромном лице, на материалистическую историю религии вообще, напал на материалистов—историков религии за то, что они не довели своего дела до конца, не вскрыли подлинного экономического основания религии, он был бы совершенно прав.

Дальнейшие строки, конечно, не претендуют на то, чтобы пополнить этот пробел: для этого нужен ряд исследований, а для них одному ученому понадобились бы годы, и не малые. Коллективно можно бы кончить дело и скорее, но мы не умеем коллективно работать. К тому же история религии не стоит в порядке дня, к сожалению. Борьба с попом все-таки остается какой-то специальной областью, особым „родом оружия“ марксистской армии, далеко не столь важным, как, например, воздушный флот в Красной армии.

---

[1]) Так как ни А. А. Богданов, ни тов. Н. И. Бухарин в подтверждение нарисованной ими картины патриархального производства никаких конкретных фактов не приводят, ограничиваясь „общими рассуждениями“, то, собственно, не обязаны приводить такие факты и их критики. Но интересующиеся могут проверить мои утверждения по хотя бы до сих пор уцелевшей в крупных обломках южно-славянской задруге. Ее глава, домачин, всего менее самодержец, по произволу своей личной воли диктующий членам семьи их поведение. Это, по теперешнему выражаясь,—весьма „конституционный“ монарх. Прежде всего семейное имущество—вовсе не его, домачина, имущества, а общее. Ему достается только лучший кусок, лучший угол. Ничего важного он не предпринимает без совета со всем старшим поколением семьи. А что не интеллект играет роль при выборе „домачина“ (он часто выборный), показывает один из способов выбора: запекают монету в хлеб, режут каравай на куски, кому достанется кусок с монетой, тот и хозяин. В самом деле хозяйство ведется по обычаю, а обычай все старшие знают одинаково хорошо. Но вне пределов обычая младшие пользуются довольно большой долей самостоятельности. В современной задруге, например, отработав обычный урок, они могут идти на заработки на сторону, и заработанное принадлежит им. Требовать больше обычая домачин не смеет. Откуда же могло взяться представление о слепом механическом подчинении членов семьи главе, которое нужно А. А. Богданову, как прообраз отношения души и тела?

Достаточно сказать, что у нас нет ни одного марксиста—историка религии на университетской кафедре. Самая попытка учредить такую кафедру (при организации факультетов общественных наук, в 1919 году) привела к конфузному результату: кафедра сделалась убежищем более ловких и пронырливых из бывших профессоров упраздненных духовных академий. А московский университет ее благополучно закрыл, закрыл именно тогда, когда ректором его сделался коммунист... Конфуз не меньший, хотя и в другом роде.

Но если исходить из количества ученых сил, имеющих досуг для работы в данной области, московский университет окажется, пожалуй, не совсем неправ. По той же причине историю религии не пришлось ввести в число обязательных предметов Института Красной Профессуры. Пишущий эти строки охотно тряхнул бы стариной и вернулся к работе своих юных дней [1]), но текущее преподавательство не этого требует. А заниматься одновременно и новейшей русской историей, и древнейшей из существующих идеологий—эту роскошь могли бы позволить себе люди, имеющие больше одного вполне свободного дня в неделю. Дальнейшее поэтому, как не опирающееся на свежий этнологический и исторический материал, имеет цены не больше, чем всякие другие общие рассуждения. Но так как историю религии у русских марксистов заменяют, пока-что, именно общие рассуждения [2]), то чем же я—все-таки когда-то занимавшийся данной темой вплотную—хуже других?

Кое-какой материал — не то, чтобы очень новый, но все же, так сказать, „свежепросеянный"—под руками имеется, в не раз уже названной книжке Эйльдермана. Неудачная в своей основной идее, отталкивающая местами своим возвратом к наивным толкованиям „просветителей" XVIII века, книга все же содержит в себе массу отдельных ценных мыслей и огромный, хорошо подобранный аппарат выдержек из различных этнологических (отчасти и археологических—и это уже совсем свежо) работ. Конечно, никто не согласится с Эйльдерманом, что религию выдумали старики, чтобы работоспособная молодежь их кормила,—основная идея книги, если ее выразить кратчайшим образом. Но уже то, что Эйльдерман вводит совершенно новый для истории религии мотив—мотив эксплоатации, при-

---

[1]) А. А. Богданов называет меня „русским последователем Кунова". Обиды тут, конечно, нет—Кунов, когда писал свои работы по истории религии, был добрым марксистом. Но историческая точность обязывает меня сообщить, что 1 глава 2-й части „Очерка истории русской культуры", около которой идет спор, в основном воспроизводит лекции, читавшиеся мною на „Коллективных уроках О-ва воспитательниц и учительниц" (тогдашняя маскировка высших женских курсов) зимою 1897—98 г.г. — т.-е. за пятнадцать лет до появления книги Кунова.

[2]) У немцев не так: книги Кунова и Эйльдермана основаны на очень солидном фактическом материале.

том не личной, а классовой, заставило бы обратить внимание на его книжку. Пусть эту эксплоатацию он понимает слишком наивно, пусть в его концепции больше от Бакунина, чем от Маркса, все же он нащупал некоторое недостававшее звено между биологией и историей (если бы И. И. Степанов упрекал меня в отсутствии этого звена, он опять был бы прав). А у него не только это. Еще более ценной из его „попутных“ мыслей является устанавливаемая им связь между первобытной религией и первобытной медициной.

Что первобытный жрец, колдун, является в то же время и врачом, это, конечно, известно давным давно. Но до сих пор молча принималось, что он врач потому, что он колдун. Его колдовская сила заставляет людей обращаться к нему за исцелением физических недугов. Как раз наоборот, говорит Эйльдерман: „путь к религии часто ведет через медицину“ [1]). Первобытный знахарь обладает массой практически-полезных сведений. Длинным рядом цитат Эйльдерман устанавливает, что „дикий доктор“ имеет зачатки представлений о гидротерапии, о массаже, умеет дать слабительное, вызвать рвоту, приготовить то или другое лекарство (употреблению хинина, например, научились ведь в конечном счете от южно-американских индейцев); особенно велико его искусство в разных мелких хирургических операциях. Если бы его деятельность была сплошным шарлатанством, он быстро потерял бы кредит. Но то, что он иногда „помогает“—и в гораздо большем числе случаев, благодаря своей огромной опытности, умеет предсказать ход болезни, возвышает его авторитет все больше и больше. Шарлатанство возникает уже на дальнейшей ступени, когда „доктор“ по уверению Эйльдермана, доходит до такого нахальства, что начинает „лечить“ — мертвых. Этим наш автор объясняет возникновение древнейших погребальных обрядов.

С этим опять можно не соглашаться—особенно с утверждением Эйльдермана, что „дикий доктор“ проделывает свои шарлатанские штуки над мертвыми сознательно. Но что он, как и другие дикари, не имеет ясного представления о том, что такое смерть, и может добросовестно считать умершего живым еще некоторое время после смерти, это вполне допустимо. Традиционный трехдневный срок, в течение которого и в наши дни проявляется наибольшая заботливость о трупе (обмывание, обряживание, положение в гроб, панихида по нескольку раз в день и т. под.) находил бы здесь себе хорошее объяснение. Но это, в сущности, не так важно. Важнее то, что при отсутствии у дикаря понятия о неизбежности смерти, власть врача над больным гораздо больше, чем в наши дни. Для культурного человека врач—спаситель лишь относительно: он

---

[1]) Цит. сочин., стр. 270.

может отстрочить конец, вернуть или спасти работоспособность, но и только. Для дикаря он спаситель абсолютный—без него помрешь, с ним, может быть, не помрешь совсем) (сравни наших попов, обещающих „жизнь вечную"). Представить себе подобные отношения нам и не очень трудно даже: вспомните замоскворецких купцов и Захарьина, лет всего 40 назад. Всякий первобытный врач и был таким Захарьиным, только в тысячу раз еще более могущественным чем Захарьин в глазах замоскворецкого купца 1880-х годов [1]).

Теперь, в какой экономической обстановке эта власть должна была проявляться с особенной силой? Не в быту оседлого земледельца, конечно. Первобытное земледельческое население больше всего страдало от эпидемий, против которых и новейшая медицина, до открытия бактерий, была бессильна. Конечно, власть над умами доктор-жрец сохранял и в этот период—ужас массовой смерти порабощает людей больше, чем что бы то ни было. Но реальной пользы „дикий доктор" тут принести не мог, а стало быть не было почвы и для его реального господства, потому что реальное господство опирается всегда на реальную силу, не на то, что люди думают о человеке, а на то, что он, действительно, может. Объективно-хозяйственная роль „доктора" относится, несомненно, к предшествующему периоду, периоду охоты и бродячего земледелия. Непрестанная борьба с природой во всех формах наносит маленькой дикой орде громадные потери. Ежедневно то тот, то другой дикарь становится жертвой несчастного случая. Врач тут, как тут—он сумеет „поставить на ноги" выведенного из строя, сумеет и предупредить от опасности. Орда, где лучше поставлена „медицина", несомненно будет наиболее бое- и трудоспособной. А плохо обслуживаемая своими „врачами" орда рискует вымереть или потерять такую часть своего состава, что будет смята в борьбе с лучше-выстоявшими ордами-соперницами.

В такой обстановке, всего вероятнее, возникает власть определенной общественной группы над своими сородичами. Что эта группа, на основе приобретенной власти, начинает этих сородичей эксплоатировать, это даже более, чем вероятно. И никакой надобности нет предполагать здесь сознательный обман—чем портит всю свою концепцию Эйльдерман. Дикий врач сам не понимает смерти, и сам поэтому боится смерти может быть больше даже, чем его пациенты. И он, несомненно, больше их знает, какую реальную опасность представляет труп. Случаи заражения от трупа с врачами нередки и теперь, и теперь врачи заражаются в несколько раз чаще не-врачей—нет никаких оснований думать, чтобы в пер-

---

[1]) К сведению более юных читателей: Захарьин, Григ. Ант., проф. московского университета во 2-й половине XIX столетия, великолепный диагност, беззастенчиво эксплоатировавший свой талант, требуя огромных гонораров и т. под.

вобытные времена было иначе. Идеология, основанная на боязни мертвецов, скорее всего могла возникнуть во „врачебной“ среде—единственной „интеллигентной“ среде дикой орды. Не нужно забывать, что, как наиболее думающие люди племени, идеологию вырабатывали именно „врачи“. Они были и первыми философами—из их среды выходили и первые „организаторы“: это, в сущности, был один слой первобытной „интеллигенции“.

Состояла она из обманщиков, или нет—объективно она эксплоатировала страх смерти, ибо без него не было бы всего остального. И этот страх, поскольку он вызывался реальными условиями дикарского существования, оказывался экономически-прогрессивной, толкающей вперед хозяйство, силой. Для содержания первобытной „интеллигенции“ прибавочный продукт был столь же необходим, как и для современной нам. Мы видели, что чем сильнее была „интеллигенция“ данной орды, тем больше шансов имела последняя выстоять в конкуренции с другими ордами. Чем больше прибавочного продукта, тем сильнее орда—так можно экономически формулировать складывающиеся отношения. Но что могло заставить первобытного охотника, у которого еды всегда в обрез, откладывать часть для других? Принуждение свыше, в этом быту, при неуловимости принуждаемых, менее всего можно себе вообразить. Для того, чтобы человек стал, урывая у себя последнее, создавать прибавочный продукт, нужен был внутренний стимул огромной силы, и только страх смерти мог быть таким стимулом. Сам не доем, а „врача“, который может мне „спасти жизнь“ (выражение-то какое характерное!), накормлю—эта идеология для пациента была так же естественна, как идеология „страха покойников“ для врача. А вместе обе эти идеологии, помогая одна другой, осмысливали те гигантские усилия, которых требовал от первобытного человека каждый шаг вперед его хозяйства.

Т.т. Бухарин и Степанов видят, что страх смерти на ранних ступенях развития—вовсе не такая вредная вещь. И даже не на очень ранних: ибо все средневековое до-капиталистическое накопление, во главе которого шла церковь, шло под знаком все того же страха смерти. Груды золота церковных ризниц, это—овеществленный страх смерти миллионов верующих. А на средневековом накоплении вырос современный капитализм—и, значит, современная наука. Что эта последняя, в силу исторической диалектики, должна была ликвидировать то, что ее породило, это не может удивить ни одного марксиста. Но в данном случае работа диалектического процесса еще далека от завершения, Отрицание страха смерти еще долго будет делом борьбы—борьбы все более и более успешной, по мере все новых и новых побед науки над смертью. И только окончательная победа вырвет почву из-под ног у религии навсегда.

М. Покровский.

Книга о Л. Н. Толстом.

(Л. Аксельрод-Ортодокс. „Л. Н. Толстой“. Московское Отделение Госиздата. 1922 г. 160 стр.)

О Л. Толстом имеется громадная литература самых разнообразных направлений и толков. Это вполне естественно. Л. Толстой был большой человек, оставивший своим творчеством и своей жизнью неизгладимый след в истории литературы не только русской, но и мировой. Но количество этой литературы далеко не соответствует ее ценности в смысле выявления живого, действительного лица художника, философа и моралиста. Она посвящена главным образом либо Толстому художнику, либо Толстому моралисту и в слабой степени Толстому, как общественно политическому мыслителю. Среди этой литературы менее всего представлена марксистская мысль, а ведь только она одна была в состоянии понять и объяснить такое сложное явление, как Толстой. Если эту задачу в силу самых различных обстоятельств марксистам не удалось выполнить в свое время, то вряд ли кто-либо из них сейчас займется этим делом, чтобы восполнить пробел.

Книга Аксельрод-Ортодокс как раз и восполняет этот пробел. Это прекрасная книга и единственная, по которой новый молодой читатель сумеет представить и воспринять образ великого писателя земли русской в его многогранной сложности и трагической противоречивости и к тому же при свете социалистической мысли, марксистского анализа, а не в тумане идеалистической, психологической или эстетической, критики.

Видно, что автор относится к писателю с большой любовью. Это сказалось на всем тоне книги. Его критика согрета большим уважением, большой любовью к Толстому, она чужда резких, заостренных формулировок и выпадов, которыми в пылу борьбы часто насыщены наши статьи, но все это не помешало автору проникнуть в темный лабиринт художника и показать его читателю с его тайными, подземными ходами, путаными, носящими следы терзаний великой мысли и великой совести. Критика автора благожелательна, но беспощадна.

Все это придает книге объективность и тем увеличивает ее ценность.

Дать идеологический образ такого писателя, как Л. Толстой, задача величайшей трудности. Но эта задача, несмотря на сделанные нами ниже оговорки и замечания, выполнена прекрасно. Этот образ, живой и понятный, автором дан. Дан он, несмотря на сложность и трудность поставленных вопросов, в форме понятной и доступной. Автор сумел воздержаться, за исключением отдельных мест, от специфически философского языка и тем самым приблизил свою работу к более широкому кругу читателей.

Мы горячо приветствуем работу Л. Аксельрод и надеемся, что она вызовет живой интерес у современного молодого читателя, которому в годы революции было не до Толстого и о котором у него навряд ли есть правильное представление, как его нет до сих пор и в широких кругах русского общества.

Одновременно, мы хотим высказать несколько критических замечаний.

* * *

Это не монография, а сборник статей, написанных в различное время на протяжении долгих лет. В силу этого от книги нельзя требовать исчерпывающего анализа и полной критики взглядов Толстого. Не все нужные вопросы поставлены, а поставленные не все с одинаковой полностью разрешены. Слабо освещен вопрос о Толстом, как художнике; особенно это чувствуется после полных глубокого интереса статей на эту тему В. Вересаева. Взгляды на искусство по существу совсем не затронуты, а они в мировоззрении великого писателя играли весьма значительную роль.

Поднимая вопрос о Толстом, как художнике-реалисте, романтике, как релятивисте, диалектике в противовес релятивисту, метафизику, необходимо было проанализировать эволюцию толстовского взгляда на искусство. Это в свою очередь показало бы, что Толстой, хотя и был крайним реалистом, хотя его работы и проникнуты „замечательным гармоническим сочетанием, покоя и движения, устойчивости и относительности, — сочетанием, соответствующим сложной и противоречивой действительности“, все-таки он не был таким ярким и последовательным диалектиком, как это рисуется автору.

Не все нужные вопросы о Толстом поставлены, но основные черты даны, и даны они ясно, смело и правильно. Это избавляет нас от возражений по поводу отдельных частных мест статей сборника.

Нам хочется отметить еще одну характерную черту сборника. Автор сосредоточил свое внимание главным образом на выяснении взглядов Толстого и менее уделил места объяснению их в связи с эпохой народничества, а это дало бы прекрасный фон к зарисованному облику писателя и ярче оживило бы отдельные его черты.

В самом деле, чтобы рельефнее дать фигуру яснополянского моралиста, недостаточно простого указания, что „Толстой, подобно Канту, является типичнейшим представителем переходной эпохи, когда новые развившиеся и развивающиеся исторические силы наносят удар за ударом существующему порядку, при чем в учении графа Толстого получает преобладающее значение идеология старого порядка".

Мы не будем ставить автору в вину, что в своей большой статье „Душевная трагедия Л. Н. Толстого, как основа его вероучения", он не уделил хотя бы нескольких страниц указанной им переходной эпохе, своеобразной у нас, чтобы показать, почему и как старое пленило молодую, смелую, бунтующую мысль графа. Но мы считаем большим опущением, что автор **мало** сосредоточил внимания, несмотря на сравнительно большое количество страниц, отведенных этому, на выяснение вопроса о том, поскольку Толстой был народником, почему он занял в народничестве в противовес Н. Михайловскому и Лаврову правую позицию, и как от его народничества тянутся отчетливые нити к старому славянофильству, о чем в сборнике ни слова, а об этом следовало сказать и можно было сказать.

В народничестве уживались, особенно на первых порах два направления: славянофильство и западничество. Первое вошло в теорию народничества своей общиною, культом мужика и верой в особые пути русского народа, верою в его особые силы, чем якобы резко отличается развитие нашей общественности от западной. Второе вошло в теорию народничества своим утопическим социализмом с безграничной верой в силу разума, который может направить к намеченной цели по определенному пути развитие общества. В русских условиях это отчетливо вылилось в бесконечных спорах о критически-мыслящей личности.

В то время как П. Лавров, а вместе с ним и Н. Михайловский, пришли к политике, сумев идеи Запада, идеи утопического социализма, сочетать с идеализацией народа, с идеей „расплаты" перед народом,—а встав на путь политической борьбы они пришли к проповеди насильственного свержения власти, к революции, призывая молодежь на путь героизма,—Л. Толстой испугался западной культуры, увидав в ней только один разврат и разложение народной жизни; он начал проповедовать свое учение о воплощении в жизни совести, как основного начала, о непротивлении злу и об отрицании всякого насилия. В поисках своей истины великий писатель пошел к первоначальному христианству и нашим сектантам. Отказавшись от борьбы, Толстой начал писать об особых нравственных силах народа. И в то время, как одна часть народников пошла в народ с целью поднять его на борьбу за свои права, Толстой развил учение

об опрощении, о слиянии с народом, чтобы через это слияние очистить свою совесть, постичь народную правду и до нее возвыситься.

Поскольку наше народничество 70-х годов можно считать явлением передовым, прогрессивным, выделившееся из него учение Толстого было глубоко реакционным во всех отношениях,—Толстой был крайним правым народником.

Мы убеждены, что для современного читателя было бы гораздо интереснее иметь всестороннее выяснение этой стороны вопроса, чем с напряженным вниманием следить, читая выписки, за детальным выяснением взглядов писателя на человека, на бога, на совесть и т. п.

Тут сказалась в сильной степени индивидуальность автора, который, занимаясь философскими проблемами, с большой охотой и с большим успехом выясняет в учении Толстого роль скепсиса и вытекающего отсюда догматизма и мистицизма. И если мы не считали себя вправе упрекать автора в недостатке исчерпывающего социологического анализа, так как он, как говорилось когда-то, не по его ведомству, то мы подчеркиваем, что автор опустил один важный момент в учении Толстого, вопрос о превосходстве интуиции и художественного восприятия над пониманием, вопрос уже по его ведомству.

Это тем более досадно, что этой стороной своих философско-эстетических взглядов Толстой целиком совпадал с реакционным славянофильством.

На этом моменте следовало остановиться дольше, чтобы подчеркнуть неточность указаний русской критики, в том числе местами и у автора сборника, что у Толстого есть „сходство и связь его идей с воззрениями левого народничества“ и что его метод мышления свойствен народничеству. Толстой, конечно, был народником, но его следует рассматривать не с точки зрения сходства с левым народничеством, а как раз наоборот, как самое крайнее правое, реакционнейшее течение, вдвинувшее заскорузлые идеи славянофильства, к чему в конце приходит и Л. Аксельрод.

Останавливаясь на религиозных взглядах Л. Толстого, автор прежде всего сосредоточивает внимание на философии художника и показывает, „что мысль основать религию не мелькнула у художника, как род психического откровения, а что она, напротив того, явилась прямым следствием всей предшествующей ей психологической и логической эволюцией“.

Толстой с первых дней сознательной жизни был заражен скепсисом, как художник он был романтик. Характерными чертами для романтизма, как известно, является гипертрофия сознания, неудовлетворенность относительными ценностями жизни и искание веч-

ных истин, абсолютов. Опираясь на историю философии, автор указывает, что это неизбежно должно было привести Толстого к мистицизму, к обостренным религиозным исканиям.

Толстой задал себе вопрос: „Зачем мне жить, зачем что-либо делать, зачем чего-нибудь желать?“. Он ищет разрешения этих вопросов в человеческом мышлении и не находит, обращается к практической жизни, наблюдает свою среду, народ и приходит к выводу, что только народ ясно понимает смысл жизни. Вместе с народом художник принимает точку зрения религиозной веры и вместе с Кантом ищет такой веры, которая с согласия разума господствует над разумом. Такую веру, которая приходила бы помимо наших чувств, он ищет в откровении, как непосредственном созерцании абсолютной, божественной истины, стоящей вне разума. Так Толстой пришел к богу.

Из этого телеологического мировоззрения естественным путем неизбежно, встали вопросы: что такое бог, что такое мир, что такое добро, зло, почему мы должны выполнять волю божию и целый ряд других, хорошо известных нам вопросов.

Мысль художника безудержно бьется в поисках живых источников, она критикует направо и налево, но, связанная старыми традициями, она не в силах примкнуть к новым направлениям и путается в реформировании старого христианского учения, якобы до сих пор непонятого.

Проводя резкую грань между существованием человека и человеческою жизнью, Толстой ставит человека вне времени и пространства. И это вневременное и внепространственное „разумное я“ не имеет ни начала, ни конца. А раз так, то временное и пространственное прекращение телесного существования не имеет ничего действительного и не может прекратить моей жизни. Отсюда неизбежное признание загробной жизни и бессмертия человеческой души.

В жизненной борьбе „разумное я“ побеждает „животную личность“, отсюда происходит слияние с богом. В этом слиянии цель жизни, потому что человек есть частица вселенского разума, отражение его, а бог—мировой разум,

Поскольку человек есть частица мирового разума, возникает вопрос о его „назначении“ в мире. И это „назначение“ заключается в выполнении требований бога, мирового разума, который все организует, все приводит в порядок. В нужный момент он послал в мир Христа, который передал миру волю своего отца.

По мере того, как из области философии Толстой переходит к чисто религиозным проблемам, он опускается до понимания бога, как церковного бога с приписанными ему в катехизисе свойствами.

Недаром Толстой с таким удовлетворением цитирует блаженного

Августина: „Ты, господи, сотворил нас направленными к тебе, и наше сердце беспокойно, пока не обретает успокоения в тебе“.

Каждая религиозная система дает и систему нравственности. В ней два основных положения выдвигает Толстой. Первое—„поступай с другими, как хочешь, чтобы поступали с тобой“; второе—о любви. В этих положениях у Толстого величайшая путаница и неясность. Поскольку Толстой пространственную и временную личность признает призрачной и сосредоточивает свое внимание на „разумном я“, логически требование любви сводится к ее отрицанию, если не забывать основного назначения человека и его цели жизни,—т.-е. выполнения воли божией и слияния с творцом, с мировым разумом. Нельзя же в самом деле любить „животную личность“, которая мешает выполнять волю мирового разума. Кроме того, предопределение и назначение, поскольку оно заложено в мировоззрении Толстого, заставляет признавать целесообразным то или другое явление в нашей пространственной жизни.

Все это вместе взятое исключает стройную систему нравственности.

Подчеркивая, что Толстой „сознательно и принципиально считал альтруизм и гуманизм фикцией и нападал на социалистическую этику именно за то, что она берет за исходный пункт эти общественные начала“, Л. Аксельрод раскрывает картину, как философ и моралист пришел к категорическому выводу, что „христианин должен быть пассивен и абсолютно равнодушен к „внешнему“, т.-е. общественному, порядку“.

Разматывая логическую нить сложных рассуждений моралиста, автор сделал и другой крайне интересный вывод. По учению Л. Толстого „сознательный, планомерный свободный труд, воспитывающий волю „животной личности“ к борьбе и самосохранению и внушающий нам гордую уверенность в нашей власти над силами природы, „есть величайший и злейший соблазн“. Труд же подневольный, рабский является величайшей добродетелью и служит „одним из источников нравственного совершенства и высшего блага“.

В вопросе о нравственном учении Толстого нас прежде и больше всего интересует общественная сторона вопроса, и тут мы опять целиком не удовлетворены.

Поскольку Л. Н. был по преимуществу моралистом и поскольку автор сравнивает его с Кантом, было бы весьма не бесполезно подробнее остановиться на связи учения Толстого и Канта.

Вопрос о смысле и праведности личной жизни Толстой развернул в вопрос о смысле человеческой жизни вообще и сделал его центральным пунктом своего учения, выдвинув идею, взяв ее у славянофилов, о необходимости не только подчинить нравственности политику, но совершенно учичтожить политическую жизнь и борьбу.

Поскольку в поисках правды жизни и в бесконечных рассуждениях о самоусовершенствовании с неизбежностью выдвигается вопрос, что должно прежде следовать: преобразование жизни, что влечет за собой изменение нравственного облика человечества или же самоусовершествование человека, что влечет за собой преобразование общества. Это проблема в области политики формулируется так: что прежде— революция или нравственное перерождение человека? Теперь ответ на этот вопрос ясен для всякого сознательного человека. В те же времена, в последней четверти прошлого столетия, он глубоко волновал русское передовое общество, и то или иное его разрешение так или иначе направляло его общественную энергию и энтузиазм в борьбе за свое счастье. Толстой, как и Кант, держался реакционной точки зрения в этом вопросе, полагая, что нравственность лежит в основе всей жизни и от нее все зависит. Он пишет: „Общий вечный закон написан в душе каждого человека. Закон прогресса или совершенствования написан в душе каждого человека и только вследствие заблуждения переносится в историю“.

Этот вопрос во всей его остроте, хотя бы с философско-социологической стороны, в ущерб четкости портрета, не поставлен.

С этой точки зрения представляет интерес статья „Толстой и социал-демократия“. Эта небольшая статейка, напечатанная в „Искре“ в 1904 году по поводу 75-тилетнего юбилея Толстого и в связи с нелепой прокламацией Пермского Комитета Р.С.-Д.Р.П., дает яркую фигуру художника-моралиста во ее всей неприемлемости.

Л. Аксельрод ясно и резко указывает, что, несмотря на анархистский уклон мысли Толстого, его нравственная проповедь сводится к примирению классов; что, отрицая современную культуру, он все же оставляет ее нетронутой, рекомендуя лишь абсолютное равнодушие к жизни, так как в ней—все суета сует. Он оставляет государство, частную собственность, и основной вопрос, вопрос о собственности, разрешает в плоскости филантропических попыток и полумер.

Толстой - художник дал убийственную критику современному ему обществу, правящих его классов, но он в силу многих условий и традиций, как человек дворянской культуры, не смог сделать нужных выводов. Старое крепко держало его. Эта критика нужна и полезна. Но поскольку Толстой проповедует невозможность борьбы с государством и отрицает „неосуществимые социалистические мечтания“, поскольку он уходит в религию, а служение социализму и революции противопоставляет антиреволюционной проповеди всеобщей любви и непротивления злу насилием, эта проповедь становится пустой, бесплодной.

Вполне прав автор, когда он отмечает, как неправы те, которые

думают, что „критика существующего порядка может, вопреки исходной точке и окончательному выводу, оказать революционное влияние на умы“.

„Всякое миросозерцание, как бы оно ни было реакционно может содержать и часто содержит верные критические взгляды, сила и яркость которых обусловливается степенью талантливости и проницательности представителя этого миросозерцания. Какой-нибудь романтик, идеализирующий мрачное средневековье, сойдется с социалистом в критике некоторых сторон капиталистического порядка вещей“.

Дело не столько в критике, сколько в исходных положениях и последних выводах.

Данной статьей с яркой выпуклостью автор показал, что Толстой занимает самые реакционные, самые неприемлемые позиции не только для социализма, но и для либералов, которые в своей идеологии часто оставляли великого писателя далеко позади себя, хотя они и больше его боялись разрушения института частной собственности и крепче держались за государство и современную капиталистическую культуру.

Сборник, несомненно, выиграл бы в стройности и дал бы читателю больше удовлетворения, если бы данная статья была поставлена на первое место, но этому, очевидно, помешало место, уделенное специально пермской прокламации.

Остальные две статьи о „Воскресении“ и „О посмертных художественных произведениях“ ничего нового к двум другим статьям не прибавляют, на художественных примерах автор иллюстрирует свои теоретические соображения и отчасти повторяет их, что оговорено им в предисловии к сборнику.

Не безынтересно и не бесполезно, особенно в наше время споров об идейности в искусстве, отметить, что Л. Аксельрод, вопреки мнению Овсянико-Куликовского, утверждает, что „одна из выдающихся и крупнейших особенностей гения Толстого—это идейность, полное и сознательное пренебрежение к чистому эстетизму, способному так или иначе стать препятствием точному выражению идейного содержания. Всякому известно, что его главные типы, выразители его взглядов, излагают свое credo самым подробнейшим и обстоятельнейшим образом, нередко, как это не однажды отмечалось критикой, в ущерб художественным интересам“.

Толстой был идейный писатель, и в то же время он был великий художник, великий писатель земли русской.

Это нужно продумать, понять и запомнить тем молодым литераторам, которые горделиво заявляют, что определенная строго выдержанная идеология тормозит и задерживает размах писателя.

В целом сборник представляет большой интерес и дает возможность нашей молодежи разобраться во всех противоречиях яснополянского старца и по достоинству отнестись к его нравственной проповеди.

В скором времени должен выйти из печати сборник статей о Л. Толстом Г. Плеханова, и тогда мы сможем сказать, что фигура Толстого будет освещена полным светом марксистской мысли.

Валерьян Полянский.

Письмо Моисея Гесса Бертольду Ауэрбаху о Карле Марксе [1].

(Сообщил Теодор Злоцисти в „Архиве по истории социализма и рабочего движения“ Карла Грюнберга, 1922, 2-ой и 3-й вып.—Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, Leipzig 1922).

Дорогой Ауэрбах! Ты долго заставляешь себя ждать. Неделя проходит за неделей, а твое обещание и мои надежды все не сбываются. Тем временем здесь был г. Коген из Карлсруэ [2]), прескучный человек, с которым я, однако, провозился целых полтора дня в угоду твоей рекомендации. Если ты не приедешь и на этой неделе, которая уже кончается, то приезжай непременно в начале будущей, в воскресенье на пароходе, так как в этот день уезжает мой отец (он будет в отсутствии восемь дней) и ты сможешь прожить у нас неделю со всеми удобствами, не тратя денег на квартиру и т. д. Мы живем теперь в новом доме, где к твоим услугам будет несколько прекрасно обставленных комнат.

Дело с подпиской на акции [3]) идет медленно, но верно. Браунфельс [4]), вероятно, уже сообщил тебе о достигнутых пока результатах; было бы очень хорошо, если бы оттуда и из Франкфурта тоже пришло несколько подписок; во всяком случае, наше предприятие осуществится непременно, хотя, быть может, и позже, чем мы думали,—и осуществится так, как мне хочется. А пока я вербую дельных сотрудников и корреспондентов.

Ты будешь иметь удовольствие познакомиться здесь с одним человеком, который принадлежит теперь к числу наших друзей, хотя он живет в Бонне, где скоро будет доцентом. Если Браунфельс уже говорил тебе что-нибудь о нем, то не придавай его словам никакого веса, потому что Б. о людях и стремлениях подобного рода способен судить еще меньше, чем ребенок, настолько эти вещи лежат за пределом его кругозора.

---

1) Перевод под ред. Л. Д. Троцкого.

2) М. Коген из Карлсруэ, журналист, близко стоял к кругам „Рейнской Газеты“.

3) Речь идет о подписке на акции „Рейнской Газеты“.

4) Людвиг Браунфельс был в 1834—1838 г.г. редактором „Кобленцско-Рейнско-Мозельской Газеты“. Впоследствии был адвокатом во Франкфурте и приобрел решающее влияние на газету „Франкфуртер Цейтунг“.

Этот человек произвел на меня глубочайшее впечатление, хотя я сам работаю сейчас в той же области. Словом, ты можешь готовиться к тому, чтобы познакомиться с величайшим, быть может, единственным из живущих ныне подлинным философом, который в ближайшем будущем, когда он выступит публично (как писатель и как университетский учитель), привлечет к себе взоры всей Германии. Как по своей тенденции, так и по философской культуре духа он превосходит не только Штрауса, но и Фейербаха, а последнее что-нибудь да значит! — Если бы я мог быть в Бонне, когда он будет читать логику, я сделался бы самым усердным его слушателем. Такого человека я всегда желал иметь учителем философии. Только теперь я чувствую, какой я неуч в чисто философских вопросах. Но терпение! Теперь и я коечему научусь!

Д-р Маркс — так зовут моего кумира — еще совсем молодой человек (ему самое большее 24 года), который в будущем нанесет последний удар средневековой религии и политике. Он соединяет в себе с глубочайшей философской серьезностью самое язвительное остроумие; представь себе Руссо, Вольтера, Гольбаха, Лессинга, Гейне и Гегеля объединенными в одном лице — я говорю объединенными, а не смешанными в кучу — и ты будешь иметь д-ра Маркса.

Твой Гесс.

Кельн, 2 сентября 1841 г.

Как иногда пишется история.

(По поводу книги Брупбахера) [1].

I.

Фриц Брупбахер, цюрихский врач, был до 1913 года больше известен, как горячий поборник неомальтузианства, в популярной книжке, рекомендовавший рабочим наиболее действительные превентивные средства против чрезмерного деторождения. В Швейцарии он был еще известен, как анархо-синдикалист. И когда в 1913 году в баварском социал-демократическом издательстве вышла его книга, она возбудила большой интерес.

Некоторые рецензенты были введены в заблуждение и расхваливали автора, который оказался настолько объективным, что преодолел свои партийные симпатии к Марксу и реабилитировал невинного Бакунина. К числу этих рецензентов принадлежали не только т. Радек и Стеклов, но и—что всего удивительнее—издатель литературного наследства Маркса и Энгельса, покойный Меринг. Уже тогда в ряде статей, помещенных в „Neue Zeit" и „Fränkische Tagespost", я показал, что книга Брупбахера проводит под социал-демократическим флагом залежавшийся анархистский товар. Приходилось только удивляться, каким образом самые жестокие обвинения против Маркса, Энгельса, Либкнехта [2]), когда-то вызывавшие горячий отпор, прошли без всякого протеста только потому, что их повторил якобы социал-демократ. Претенциозная компиляция невежественнейшего человека, без всякой критики повторявшего старые анархистские сплетни, не потрудившегося даже самым поверхностным образом разобраться во всех материалах, превратилась в „точную" историю первого Интернационала!

С тех пор прошло девять лет; никогда еще не трепалось имя Маркса, как в то время, когда буржуазии удалось так легко спра-

---

[1]) Fritz Brupbacher, „Marx und Bakunin. Ein Beitrag zur Geschichte der Internationalen Arbeiterassoziation", Berlin 1922. Verlag „Die Aktion" (F. Pfemfert). Ф. Брупбахер, Маркс и Бакунин. Опыт истории Международной Ассоциации рабочих.

[2]) Мои статьи в защиту Маркса будут в ближайшем будущем переизданы вместе с другими работами в области истории Интернационала и марксизма.

виться со вторым Интернационалом. Социал-патриоты из анархистов особенно усердно использовали это время, чтобы опять пустить в обращение самые грязные клеветы против духовного вождя старого Интернационала, при чем одни анархисты обвиняли его, что он является главным агентом пангерманизма, а другие—что он враг немецкой культуры!

И вот как раз теперь появляется новое издание книги Брупбахера—без каких-либо изменений, дополнений и исправлений,—представляющее точное воспроизведение издания 1913 г. Предприимчивый автор, устроивший прежде анархическую книгу в социал-демократическом издательстве — правда, весьма оппортунистическом — теперь устраивает ее в архирадикальном издательстве Франца Пфемферта, который не только в своем журнале „Die Aktion" публикует произведения Маркса, Энгельса, Люксембург, Карла Либкнехта, но и выпускает целую серию отдельных изданий тех же авторов, Ленина, Меринга и др.

Из книги Брупбахера мы узнаем, что Маркс, в противоположность Бакунину, никогда не ценил высоко революционную дееспособность пролетариата, что он полагался больше на инстинкт самосохранения, на косность, на бездеятельность людей, что для Маркса его идеи были вечными истинами, что при всякой критике, направленной против них, он становился нервен, как „любящая кошка, детей которой обижают". Его большое влияние на рабочих объясняется тем, что „пролетарии того времени были больше массой, чем личностями".

И в личном отношении Маркс полная противоположность незлобивому Бакунину. В то время, как последний потеет над переводом первого тома „Капитала", Маркс против него плетет самые гнусные интриги и не останавливается пред самой низкой клеветой. „Зрелище для богов" прибавляет саркастически наш „точный" историк Интернационала, чтобы в другом месте пролить несколько фарисейских слез по поводу этой необыкновенной испорченности Маркса. Наш неомальтузианский „доктор медицины", точно молоденькая ученица из института благородных девиц, отказывается изложить некоторые протесты против подвигов, совершавшихся бакунистами, потому что „их нельзя передать в приличной книге"! И эта филистерская окрошка под названием новой, самой „точной" истории Интернационала будет теперь распространяться при помощи аппарата немецкой коммунистической партии, как и другие издания Пфемферта.

Только это обстоятельство заставляет нас опять заняться старой книжкой Брупбахера. „Хотя она и в новой коже, но сердце у нее все то же!"

Чтобы читатель мог оценить по достоинству значение новой „точной" истории Интернационала, мы считаем необходимым сделать краткий обзор литературы, которою мог пользоваться автор этой „приличной" книги.

II.

Международная Ассоциация Рабочих была не только первой попыткой объединить в одной общей организации отдельные национальные рабочие движения, которые возникли в начале шестидесятых годов в Англии, Франции, Германии, после тяжелой реакции, повисшей тяжелым гнетом над Европой вслед за поражением революции 1848 года. Даже для этих, в то время наиболее культурных, стран она была вместе с тем и первой формой, в которой рабочее движение сделало попытку найти практическое разрешение всех вопросов, вытекающих из особого классового положения пролетариата, выработать программу, которая должна была дать единое направление всем отдельным движениям, развивавшимся из его кооперативной, профессиональной, политической деятельности. Еще большее значение она имела для всех других стран, в особенности—для южно-европейских, где, вообще, рабочее движение выступает лишь в форме, которая создана была Международной Ассоциацией Рабочих, и для славянских, где она с самого начала играет выдающуюся роль в возникновении современного рабочего движения.

Будучи сама, — в своей програме и уставах, — результатом всей европейской истории социализма и рабочего движения со времени великой революции вплоть до второй половины XIX столетия, она действует, как могущественнейший аппарат пропаганды, на совокупное европейское и американское рабочее движение, оплодотворяет их новыми идеями, создает повсюду общие традиции и оставляет за собою повсюду, несмотря на внутренние распри, сознание международной солидарности всех пролетариев. Процесс отделения пролетарской демократии от буржуазной,—эта необходимая предпосылка самостоятельного рабочего движения,—представляет и внутри Международной Ассоциации Рабочих задний фон, на котором разыгрывается, при самых различных исторических, политических и социальных условиях, борьба различных направлений, которая получает все новую пищу с каждым вновь вовлекаемым в общее движение рабочим слоем, привносящим свои профессиональные или местные особенности, и опять сызнова разгорается.

Официальной смерти старого Интернационала предшествовала страстная и ожесточенная борьба двух направлений, обычно связываемых с именем Маркса и Бакунина. Казалось бы, история уже давным давно дала ответ на вопрос, кто „победитель". Огромное большинство международного пролетариата высказалось за Маркса. Попытка анархистов навязать новому Интернационалу свои старые лозунги и пропаганду действием кончилась опять поражением. Старые соратники „апостола разрушения" умерли или совершенно сошли с

арены политической жизни, а новые адепты, никогда не знавшие Бакунина, могли еще более невозбранно возмущаться несправедливостью „победителей“ и заниматься культом Бакунина. Бедный Маркс выставляется исчадием ада, злодеем, не брезгавшим никакими средством,—клеветой, подделкой, доносом,—в своей борьбе против Бакунина, который под руками своих почитателей превращается в чрезвычайно моральное существо,—чище снега альпийских вершин. Если анархисты потерпели поражение, то это потому, что Маркс был „злой“, а Бакунин „добрый“. Будь Маркс чуть лучше, обуздай он хоть немного свои диктаторские вожделения, никогда бы старый Интернационал не раскололся.

Типичный представитель этого направления—Макс Неттлау, автор монументальной биографии Бакунина. Всякий раз, когда мы обращаемся к его труду,—а ни один исследователь, работающий в области истории Интернационала, не может обходиться без этой работы,—мы изумляемся почти сверхчеловеческому прилежанию и неутомимости, с каким он собрал свои богатейшие материалы.

По своей монументальности он мало уступает известной биографии М. Погодина, написанной И. Барсуковым. Точно так же, как последний наполнил 22 тома бесчисленными выдержками из дневников, писем и архива Погодина, посвящая десятки страниц, без всякой критики, славословию по адресу Погодина и злословию по адресу его противников, так и добрейший Неттлау посвящает сотни страниц выдержкам из различных черновиков, дневников, записок, оставшихся после Бакунина. И нагромождает, как и Барсуков, без всякой системы, кроме хронологической, груды необработанных фактов и мелочей.

Безграничное преклонение пред своим героем делает Неттлау совершенно слепым даже в таких случаях, когда от „апостола разрушения“ отходили в тяжелом недоумении и многие его друзья и соратники. Наивность, с которой Неттлау выставляет все, что говорит против Маркса, чистой правдой, а все, что говорит против Бакунина, объясняет только злобой его врагов, прямо трогательна. Она обезоруживает даже читателя, который не может так легко, как сам Неттлау, видеть в каждом, кто не всегда благоговейно относится к его герою, негодяя или гнусного лицемера. Уже та ученая добросовестность, с какой Неттлау собирает все, что Бакунин говорил, делал, против чего он боролся и протестовал, создает у читателя уверенность, что если он о чем-либо не упоминает, то лишь потому, что факт этого остался ему неизвестным. Все это делает труд Неттлау, несмотря на почти полное отсутствие научной обработки, несмотря на то, что, до последнего времени, материалы, которыми он пользовался, оставались, совершенно недоступными и не подлежали поэтому проверке, первоклассным источником для всякой биографии

Бакунина и для истории Интернационала, импонирующим уже огромностью собранных материалов.

А для анархистов этот труд был новым доказательством, что их поражение коренилось не столько в объективных условиях, сколько было вызвано интригами Маркса и его „клики“.

Внезапный расцвет синдикализма в конце XIX и начале XX столетия во всех романских странах дал новый толчек анархистской историографии „Интернационала“. В „Confederation générale du travail“ (Всеобщая конфедерация труда) видели воскрешение старого Бакунистского Интернационала. И если раньше там и сям прокрадывалось легкое сомнение в правильности старых теорий Бакунина, если иногда еще допускали, что не все было у него в порядке,—старики, ведь, знали очень хорошо, что после 1874 г. он был покинут даже самыми интимными своими приверженцами,—то теперь все это забывается и культ Бакунина проводится еще глубже и дальше, чем раньше. Его и старых его соратников возводят в отцы революционного синдикализма. На Маркса теперь ополчаются не только анархисты, но и все молодые „теоретики“ французского и итальянского синдикализма, использовавшие своеобразные условия французской, итальянской и швейцарской социал-демократии, в рядах которой скрывались легко всякие франк-масоны, прожектеры и фантазеры, чтобы зачастую в качестве членов социал-демократических партий реабилитировать Прудона и Бакунина, которых Маркс „убил“ только при помощи клеветы и фальсификации.

Счастливый случай попался, чтобы главой этого нового направления выступил старый член Бакунистского Интернационала. На сей раз это был не Неттлау, человек не от мира сего, увлекшийся Бакуниным так же, как французский критик и историк искусства Жеффруа увлекся колоритной фигурой „Заключенного“, Огюста Бланки. Это был не кабинетный ученый, всегда остававшийся чуждым рабочему движению, никогда не знавший Бакунина, а старый член Интернационала, соратник и друг Бакунина, вместе с ним проделавший героическое время и вместе с ним на Гаагском конгрессе исключенный из Интернационала. Старый боец, который, и после 1872 г., продолжал борьбу с Марксом, был руководителем Юрской федерации и по ее поручению написал знаменитый мемуар, рассматриваемый не только анархистами, как лучшая и правдивейшая история Интернационала—под названием „Историческое развитие Интернационала“, он был издан в извлечении в 1873 г. на русском языке и служил долго единственным источником всех познаний русских бакунистов,—но и всеми анархиствующими буржуазными историками, как лучшее собрание источников по истории Интернационала. Это был Джемс Гильом. Семидесятилетний историк, после 25-тилетнего перерыва, во время

которого он посвятил себя различным педагогическим и историческим работам, он выступает теперь вновь, не только как теоретик и публицист революционного синдикализма, но и как историограф Интернационала. В ряде статей, которые он печатал в „Bataille syndicaliste“ или в „La vie ouvrière“, он с невероятной страстностью и ненавистью нападает спустя 40—45 лет на своих старых врагов, в особенности на немцев. Смягчающих обстоятельств он не признает. Умирает ли старый враг или старый друг, с которым он долгие годы боролся плечом к плечу, но после разошелся,—Поль Лафарг, или Поль Брусс, сначала ярый анархист, после не менее ярый оппортунист,—и Гильом сейчас же разражается похоронной речью, которая звучит, как грозная полемическая статья из старого „Бюллетеня Юрской Федерации“. Нет такой вздорной истории германского рабочего движения, которая не нашла бы веры у нашего старого филолога, неутомимого издателя документов по истории народного просвещения в эпоху великой французской революции. Особенно плохо приходится Марксу и его ученикам. Иногда становится даже жутко—ведь, все мы человеки и остаемся ими! — но сейчас же успокаиваешься, когда сердитый старик, по поводу семидесятилетнего юбилея Кропоткина, обвиняет „учеников“, что они так же „невежественны“, как их учитель—Маркс!

Теперь представьте себе историю первого Интернационала, писанную таким нелицеприятным и объективным автором!

Гильом сначала поставил себе хорошую цель: написать свои личные воспоминания и издать собрание своих старых статей. Как бы односторонни и пристрастны ни были его воспоминания о „днях минувших“, о битвах, где вместе с Бакуниным рубились Гильом и его товарищи, они все же имели бы большую ценность для историка, который умел бы их критически проверить и использовать. Точно также была бы очень желательна перепечатка старых статей—без сокращений и исправлений—особенно теперь почти совсем недоступной истории Интернационала, как ее Гильом написал в 1873 г.

К сожалению, вышло нечто совершенно другое. Уступая настояниям своих новых друзей, он в течение пяти лет составил четырехтомную историю, которая, несмотря на свою научную видимость, остается все-таки только мемуарным трудом, которым следует пользоваться с не меньшей осторожностью, чем любыми воспоминаниями [1]).

Метод уважаемого автора в высшей степени прост: он перепечатывает свою старую историю,—с пропусками и исправлениями,—вплетает свои личные воспоминания, свои старые статьи,—тоже пе-

---

[1]) James Guillaume, L'Internationale, Documents et Souvenirs (1864—1878), Paris 1905—1910.

ресмотренные или сокращенные—свою личную переписку, и история Интернационала в Швейцарии готова!

Так же просто поступает он и с историей Международной Ассоциации Рабочих в других европейских странах. В твердом убеждении, что его корреспонденты из Испании, Италии, Франции, Англии и т. д. так же точно отражают тогдашнюю действительность, как его статьи, и историю швейцарского рабочего движения, он ничтоже сумнящеся перепечатывает старые корреспонденции или перефразирует их—и история Интернационала и рабочего движения во всех европейских и даже внеевропейских странах готова, как с иголочки сшитый новый костюм! Достаточно только пересмотреть корреспонденции французских или швейцарских синдикалистских газет, в которых вкривь и вкось повествуется о международном рабочем движении, чтобы по достоинству оценить все значение истории, написанной на основании таких корреспонденций!

Таким образом читатель имеет в своем распоряжении историю Интернационала, как ее представляли себе и писали Гильом и его друзья еще в 1873 г. Более того. Все, что оставалось неизвестным ему и его друзьям десятки лет назад, игнорируется им и в первом десятилетии XX века.

Лучше всего характеризует такого рода историографию следующий эпизод. В 1873 г. Гильом писал в своей истории Интернационала, что Женевский конгресс 1866 г. „en dehors de l'adoption des statuts ne prit aucune decision de reelle importance" [1]). Если вспомнить, что этот конгресс дебатировал обстоятельно такие вопросы, как вопросы о рабочем времени, женском и детском труде, кооперации, профессиональных союзах и т. д., что он принял резолюции, которые, как резолюции о восьмичасовом рабочем дне и профессиональных союзах, вошли в железный инвентарь международного рабочего движения, то такая оригинальная оценка Женевского конгресса может показаться очень и очень странной. Конечно, ее можно объяснить и особой точкой зрения автора, для которого, вообще, история Интернационала начинается и кончается Бакуниным.

Но вот в 1904 году, чрез тридцать лет, Гильом уже в толстом „научном" труде опять возвращается к Женевскому конгрессу. Можно было ожидать, что хоть на этот раз он потрудится познакомиться с протоколами конгресса. Ведь, за эти тридцать лет он имел возможность, хотя бы во французском отчете, не только просмотреть список делегатов, но и узнать тот факт, что конгресс дискутировал один-

1) Mémoire de la Federation Jurassienne, Sonrillier, 1873, стр. 5—6, или в переводе русских бакунистов „конгресс не сделал ничего важного, кроме утверждения общих уставов". Историческое развитие Интернационала, Цюрих 1873 г., стр. 5.

надцать вопросов и по всем им принял резолюции. Несмотря на это, он перепечатывает без всяких изменений соответствующее место из старого мемуара.

Здесь, конечно, имеется свой метод. Но где Маркс и его „ученики“ склонны были видеть тенденциозное замалчивание—Гильом сказал бы: подделку или перетасовку—там в действительности дело происходило иначе.

Ключ к пониманию этого удивительного пассажа дает нам сам Гильом. Когда он в 1866 г. прибыл на конгресс делегатом, он имел, к сожалению, от директора промышленной школы в Локле, где он служил в качестве учителя, всего только двухдневный отпуск. Приехав в понедельник утром, он вынужден был уже во вторник после обеда покинуть Женеву. Таким образом, все, что происходило на конгрессе от среды до субботы включительно, оставалось ему, вероятно, еще в 1873 г. неизвестным. Хотя он позже и видел французский отчет, но он ему казался, как не официальный, не очень вероподобным. Только это может нам объяснить, почему он еще в 1904 г. (!) мог думать, что женевский конгресс, кроме утверждения статутов, не принял каких-либо важных решений.

К счастью, для истории Интернационала, Гюисманс, тогда генеральный секретарь второго Интернационала, познакомившись с книгой Гильома, решил притти на помощь старому ученому и послал ему в 1910 г. официальный протокол Женевского конгресса. Лишь тогда, т.-е. через 44 года после Женевского конгресса и через 37 лет после того, как он написал свою первую историю Интернационала, в которой, как мы еще увидим, он сообщает такие вещи, которые никому не известны, кроме него, и которым противоречит все, что известно всем,—наш удивительный делегат и позднейший историк Интернационала узнал, наконец, о Женевском конгрессе то, что всякий дилетант легко может узнать, при минимальном интересе к делу, из старой книги Рудольфа Мейера „Борьба за освобождение четвертого сословия“.

Таким образом, только благодаря Гюисмансу, который, наверное, полагал, что история Интернационала, дающая о Женевском конгрессе вводящий в заблуждение отчет, или, вернее, не дающая никакого, представляет большой пробел, Гильом мог в приложении к последнему (четвертому) тому своей истории рассказать, наконец, читателям кое-что о Женевском конгрессе и его значении [1]).

Так обстоит дело с „самой объективной“ и с „самой надежной“ историей Интернационала. Несмотря на это, она имеет большую ценность, если только считать ее не тем, чем она хочет казаться, а со-

---

[1]) Guillaume, „L'Internationale“, tome IV, 1910 Append. 326—336.

бранием документов, воспоминаний, свидетельств, которые все подлежат тщательной проверке и сопоставлению с целым рядом других. Какая судьба ожидает „исследователя“, который желает сделать „вклад“ в историю Интернационала, списывая без всякой критики книгу Гильома, мы сейчас увидим.

III.

Для буржуазной исторической литературы, и без того сильно настроенной против Маркса и его учения, книга Гильома явилась настоящей находкой. Колоссальная работа Неттлау, имевшаяся только в крупнейших европейских библиотеках, была мало доступна даже специалистам. Литографированная самим автором в пятидесяти экземплярах, она требует от читателя громаднейшего напряжения,— так мелко и неразборчиво написан этот колоссальный „манускрипт“, содержащий свыше тысячи страниц и несколько тысяч примечаний. Вряд ли найдутся два-три исследователя, которые брали на себя египетский труд познакомиться с этим Левиафаном. Больше известно кратенькое извлечение, сделанное самим Неттлау.

Тем более благодарны были буржуазные историки Гильому, который основательно использовал работу Неттлау. Явилась возможность претворить собранные двумя анархистами материалы в докторские диссертации. Именно это обстоятельство, в соединении с теми моментами, на которые мы указали в первой главе, определили новый расцвет Бакунинской литературы в области историографии старого Интернационала. И по настоящее время она, вне всякого сомнения, господствует нераздельно в этой области. С каждым годом—до взрыва войны в 1914 г.—росло число книг, брошюр и статей, авторы которых черпали свои материалы из Гильома.

Этой чрезвычайно богатой бакунистской литературе противостоит чрезвычайно бедная марксистская. Намерение Энгельса написать историю Интернационала осталось невыполненным точно так же, как и намерение его написать биографию Маркса. Первая попытка заполнить этот пробел принадлежит Ф. Мерингу, но соответствующие главы его „Истории германской социал-демократии“, большей частью, как это само собой понятно, посвящены истории германского Интернационала. Лишь в 1904 г., почти одновременно с первым томом Гильома появилась написанная, при деятельном сотрудничестве Меринга, безвременно умершим сотрудником и учеником его, тов. Густавом Иекком, история Интернационала с марксистской точки зрения. Это был, собственно говоря, первый набросок большой работы, вышедшей к сорокалетию основания Интернационала. Автор имел в виду дополнить и переработать свой этюд, но ему это не было суждено.

В известной степени история Иекка представляет противовес к книге Гильома. Если для последнего Маркс—нравственное чудовище, способное на любое преступление, то для Иекка, наоборот, предметом отвращения и ужаса является Бакунин с его „чудовищной натурой преступника", совершающего свои преступления в области политики, с „мутными подстерегающими глазами хищного зверя" Он полемизирует против этого монстра, словно Бакунин еще в 1904 г. интригует против Интернационала или невидимо возглавляет современный анархо-синдикализм. Старый русский революционный лев и его сподвижники являются в глазах Иекка злостными нарушителями мира и единения, пытавшимися из чистого коварства расстроить правильно налаженный ход организации, созданной с таким несравненным искусством под главным руководством Маркса и подчинить ее своими вероломным целям [1]). В твердом убеждении, что Маркс, как практик и организатор, был так же непогрешим, как и теоретик, Иекк превращает его в доктринера и во всех тех случаях, когда Маркс отступает от конструированного Иекком идеала, исправляет и прикрашивает его, как будто Маркс не был живым человеком, которому не оставалось чуждым ничто человеческое. Иекк просто не хочет видеть, что Маркс и еще больше его друзья, в пылу борьбы, часто били мимо или дальше цели. Но, что еще важнее, он забывает, что Международная Ассоциация Рабочих была и для Маркса совершенно новым полем деятельности, что как ни стоял он неизмеримо высоко, как теоретик, над всеми членами Интернационала, он все же был вынужден давать впервые ответы на ряд совершенно новых и чрезвычайно сложных вопросов, поставленных практикой в различных европейских странах, и активно вмешиваться в их внутреннюю партийную борьбу, подробности которой не всегда были известны ему из первых рук, а очень часто лишь из весьма недостаточной и односторонней информации его друзей. Иекк забывает так же, как и Меринг в своей „Истории германской социал-демократии", что то, что мы называем теперь марксизмом, не было еще тогда готово во всех частях, что марксизм еще находился в процессе разработки и без

---

[1]) В главных чертах эта концепция заимствована у Меринга, который еще в последнем издании своей „Истории германской социал-демократии" писал: „нельзя отрицать, что личное честолюбие и личная зависть к Марксу играли известную роль в попытках Бакунина приобрести господство над Интернационалом, расшатать для этой цели организацию последнего и отбросить европейское рабочее движение назад, к давно пройденной ступени его исторического развития", и он одобряет исключение Бакунина и „одного из его приспешников" (Гильома). См. русский перевод, том четвертый, Москва 1912, стр. 59—61. После, в пылу полемики по вопросу об отношениях между Марксом, с одной стороны, Лассалем и Швейцером—с другой, Меринг изменил свое мнение и опять впал в другую крайность.

опыта Интернационала не получил бы той окончательной формы, в которой он нам известен, как программа рабочего класса, с конца семидесятых годов.

Иекк остается и в своей истории страстным публицистом и часто полемизирует против английских тред-юнионистов, против французских прудонистов, против швейцарских бакунистов, как будто они уже тогда имели возможность и способность сделаться такими же строгими и выдержанными марксистами, как Иекк в 1904 г. Старому бравому Беккеру, столько сделавшему для германского и международного рабочего движения, часто достается от нашего неумолимого судьи не меньше, чем противникам Маркса.

Но что еще совершенно понятно с точки зрения анархистской или буржуазной историографии, так сильно переоценивающей роль личности в истории, то у марксиста Иекка превращается в карикатуру. Вместо того, чтобы обратить главное внимание на принципиальные различия между так называемой партией Бакунина и так называемой партией Маркса, исключавшие всякую совместную работу, исследовать и выяснить особые условия, которые в некоторых странах способствовали развитию бакунизма и сделали из него один из главных факторов развития рабочего движения в этих странах, Иекк, на подобие Гильома, сводит все к личной дуэли между Марксом и Бакуниным с той только разницей, что ангелом добродетели является первый, а исчадием ада—последний.

На эту слабую сторону книги Иекка, сейчас после ее опубликования, указывал уже Каутский.

„Прилагая с чрезмерным усердием к деятелям Интернационала мерку нашего времени, вместо того, чтобы оценивать их исторически, Иекк относится к ним чересчур много, как борец, слишком мало, как историк, и еще раз, со свойственной ему страстностью, проделывает с ними ту борьбу, которую уже выдержал с ними одним поколением раньше Маркс. При этом, особенно сильно страдают бакунисты, которые клеймятся, как лжецы, демагоги, даже как преступники по природе. Правда, анархисты в своей историографии отзываются не лучше о Марксе, Либкнехте, Бернштейне и пр., но, ведь, мы в этой борьбе с ними остались победителями, а победитель может быть беспристрастнее, чем побежденный“.

Но, несмотря на все ее недостатки, работа Иекка имеет то достоинство, что он первый дал себе труд разобраться в огромном материале по истории Интернационала и использовал до известной степени его богатый архив, поскольку он сохранился в бумагах его секретаря, Юнга. Несмотря на свою односторонность, он почти всегда верно излагает факты и, при всем своем пренебрежении к бакунистам, он постоянно старается точно воспроизвести их идеи, тогда как Гильом без

всяких стеснений выпускает все, что для него не представляет „интереса". Достаточно сравнить отчеты обоих авторов о прениях на различных конгрессах. Кроме того, Иекк первый сделал попытку связать историю Интернационала с общей историей XIX столетия, чего мы напрасно будем искать у Гильома, до конца дней своих оставшегося швейцарским кантональным учителем.

В остальном обе работы дополняют друг друга—по части „ругани" молодой Иекк по сравнению со старым Гильомом жалкий школьник!—и долго еще необходимы будут всякому, кто хочет разобраться в лабиринте взаимных жалоб и обвинений, из которых сплетается драматическая история Интернационала.

Наша характеристика марксистской литературы была бы не полна, если бы мы указали только на ее, так называемое, „ортодоксальное" направление, и покойник Гильом мог бы нам сейчас же напомнить, что его концепция была также признана некоторыми марксистами, а это лишь доказывает его „объективность". И до известной степени он прав.

Если свести спор, происходивший в старом Интерационале, к борьбе двух организационных форм, централизма и автономизма, или диктатуры и свободы, все и вся нивеллирующей „классовой психологии" и обороняющейся против ее „индивидуальности" с ее „инициативой",—а так часто изображают смысл борьбы в старом Интернационале,—то становится понятным то странное явление, что и внутри политических рабочих партий, стоящих на совершенно иной принципиальной точке зрения, чем старый бакунистский Интернационал, отметавший всякое участие в политической борьбе, образуются группы—они, при известных условиях, могут конституироваться и как особые политические рабочие партии,—которые оказываются в одном лагере с бакунистами и выдвигают против „централизма", против насилия большинства, диктаторски искореняющего все индивидуальности, подчиняющего все железному игу одностороннего классового сознания, свою особую тактику, свою автономию, свою индивидуальность, используя для этого в одном случае особенности данного избирательного округа, города, в другом—особенности страны, провинции, национальности.

Так, во Франции уже через три года после основания первой самостоятельной политической рабочей партии, образовался своеобразный союз между поссибилизмом и анархизмом, а после между оппортунизмом и синдикализмом, повлекший за собою возобновление старого спора в первом Интернационале, спора, в котором вновь повторяются старые аргументы членов юрской федерации, часто устами прежних бакунистов, как Бруссе или Ришар—излагается в соответствии с этим, история Интернационала и ломаются копья за или против Маркса.

Доказательства этому можно было бы привести в изобилии из речей на конгрессах, из статей в газетах и журналах.

Если это явление выступает особенно резко во Франции и в Италии, то та же самая тенденция проявилась и в Германии. Так, мы уже в семидесятых годах встречаемся—как ни странно это звучит—с союзом между строго организованными лассальянцами и бакунистами, и эта „анти-марксовская" традиция продолжает жить и расцветает еще более пышно у „дюрингианцев", у приверженцев Моста и Гассельмана в конце семидесятых годов и у „молодых" или „независимых" в начале девяностых годов.

Первая большая работа, посвященная Юрской федерации и М. Бакунину, появилась анонимно в берлинской „Volkstribune" органе „молодых", в 1892 г. Автор излагал всю историю с точки зрения Юрской федерации, хотя все время уверял, что он не анархист. Но в организационном вопросе он стоял целиком на точке зрения бакунистов, сожалея, что против Бакунина действовали слишком круто и в то же время—правда, в очень приличной и вежливой форме—повторял на страницах марксистского органа самые тяжкие обвинения против Маркса, не исключая даже обвинения в фальсификации документов. Энгельс тотчас же протестовал против такого „объективизма" в особом письме в редакцию, восстановил в нескольких пунктах историческую правду и предложил автору в самой недвусмысленной форме открыть забрало. После этого письма автор кое-что поспешил взять обратно, а в последней статье назвал себя. Это оказался теперь уже покойный швейцарский товарищ Луи Эритье, прекрасный человек, но весьма слабый марксист, написавший позже известную историю революции 1848 года.

В свою очередь ревизионизм—нам нечего указывать здесь на обстоятельства, вызвавшие организационные и принципиальные дискуссии, которые напоминают старый спор между „авторитарным" Марксом и „автономным" Бакуниным—не мог остановиться в своих попытках „ревизий" всех „односторонностей" Маркса только в области теории. Он затронул также вопросы организации и тактики. Правда, для этих марксистских ревизионистов было очень трудно найти золотую середину между полным отрицанием политической деятельности и принципом политической классовой партии пролетариата. Но зато легко было сделать из Маркса замаскированного бланкиста или якобинца, „диктатора", который безжалостно уничтожал всякую оппозицию, который в своем закоснелом догматическом фанатизме, подавлял „свободу критики", который не отступал ни пред каким—даже самым рискованным—средством, лишь бы добиться своей цели. И так же легко было сделать из Бакунина самого невинного ягненка, когда-либо действовавшего в революционном движении, поборника индивидуальности, желающей себя вы-

явить свободно и во всей полноте, представителя хотя и очень расплывчатой, но никоим образом не односторонней и не сухой, идеологии, чистейшего идеалиста, бывшего плохим политиком, но прекрасным человеком. Если вспомнить оппозицию этико-эстетического понимания истории против грубого материалистического, то легко себе представить, какую благодарную тему дает, с этой точки зрения, борьба между таким идеалистом и мучеником, как Бакунин, и таким материалистом и кабинетным мыслителем, как Маркс. Так, старая формула „с одной стороны—с другой стороны", к которой сводится вся премудрость ревизионизма, блестяще себя оправдала на новом решении старого вопроса. С одной стороны, приходилось признать, что Маркс „научнее", но, с другой, нельзя было не сознаться, что Бакунин „симпатичнее". В этой области самую основательную работу дал, как всегда, Эдуард Бернштейн, классический представитель двустороннего мировоззрения.

В 1908 г. он поместил в русском журнале „Минувшие годы" [1]) обстоятельную работу о Бакунине и Марксе, в которой он „пересматривает" на основании новых документов старый вопрос. Вместе с Эритье он признает, что Маркс всегда преследовал Бакунина своей ненавистью и всегда клеветал на него, но делает попытку,—правда, не всегда,—объяснить это психологически.

Мы сейчас увидим, к какому результату пришел Бернштейн. Предварительно мы вернемся к книге Ф. Брупбахера, который тоже, подобно Бернштейну, в первую очередь хочет решить этот старый вопрос. Надо познакомиться с историческим методом нашего „точного" историка.

IV.

В особом приложении к книге, посвященном литературе предмета, автор скромно заявляет, что его книга представляет только введение в проблему „Маркс-Бакунин", попытку ее разрешения. Если просмотреть бегло этот список, то получается впечатление, что, при разрешении поставленной им себе задачи, автор действительно постарался принять во внимание все факты pro и contra, критически проверить все главные труды того и другого направления, Гильома и Неттлау, равно как и Меринга и Иекка. Пусть самая задача поставлена неправильно и представляет больше биографический или психологический интерес, но попытка верно изложить взгляды Марса, в особенности Бакунина, сопоставить все взаимно противоречащие факты и взгляды, выдвигаемые и защищаемые „марксистами" и „ба-

---

[1]) **Бернштейн**, Карл Маркс и русские революционеры, „Минувшие годы", 1908, октябрь и ноябрь.

кунистами" могла бы действительно составить ценный вклад в историю Интернационала.

Но читателя сейчас же постигает разочарование. Список преследует совсем особую цель. Наш историк хочет только пустить пыль в глаза читателю. В действительности он использовал, как и сам признается, в первую очередь и самым основательным образом книгу Гильома. Он верит во всем своему путеводителю на слово. И у него есть для этого достаточные мотивы.

„Если у Бакунина натура бьет ключем, то Гильом весь—равновесие, внутренняя гармония. Как тактик он—единственный в своем роде. Его орудие борьбы—не демагогия, а правда и логика. Его полемика—логическое рассуждение. И если в полемике он становится резким, то лишь тогда, когда встречает ложь, клевету, низкопоклонство, карьеризм, несправедливость. Кривыми путями он не ходит. Они ему, вообще, не приходят в голову, они для него не существуют. Он, по внутреннему своему существу, благородная натура ученого, которая не изменяет себе и в политике. Но при всей своей терпимости к инакомыслящим, он становится резким и суровым по отношению ко всем тем, кто грешит против идей свободы, истины и братства".

Далее: „И когда он действует, то с такой выдержкой и упорством, какие свойственны были скорее Марксу, чем Бакунину. Но это упорство умерялось интенсивной потребностью отдавать людям должное и его высоким мнением о человеческой натуре, о своеобразии отдельных людей и человеческих групп. Будучи антипарламентаристом, он не из тактических соображений, а в силу внутренней потребности старался, однако, понять и оправдать других, видевших в парламентаризме нечто важное и полезное. Он понимал их мотивы и разъяснял им те мотивы, по которым сам думал иначе. Его одушевляло огромное уважение к личности других. Никогда не стремился он уговорить, а всегда убеждал, при том в всеоружении материалов и часто даже деталей. Поэтому мы затрудняемся дать примеры его полемики. Он доказывал, как доказывает ученый. У него нечего искать полемических выпадов и острот. Он не оставлял без ответа ни одного отдельного довода. Неверные данные противника он исправлял с основательностью, для политика совершенно необычною. У всех, к кому он обращался, он не предполагал и тени низших инстинктов или недостатка логики. Где только не было просто невозможно ожидать со стороны противников добросовестности, он ее принимал за данное. Политик должен был усматривать в Гильоме наивность. Подумать только: он никогда не прибегал к уловкам, он обходился со своими читателями и слушателями так, как будто их единственными свойствами была логика и справедливость. В его лице в политику затесался исключительно чистый человек. К несчастью, такие случаи не часто имеют место".

Просим у читателя извинения за эту длинную цитату. Мы теперь понимаем, почему Брупбахер первым делом опирается на Гильома, и предпочитает даже тогда, когда ссылается на кого-нибудь другого, заимствовать соответствующую цитату у Гильома. Где мог бы он найти лучшее, более точное и верное изложение, чем у этого исключительного чистого, праведного и беспристрастного политика?

„Во вторую очередь“ Брупбахер опирается на Бернштейна, в котором он открывает прямого последователя Бакунина. Послушаем опять нашего поклонника пречистого Гильома. И эта цитата будет несколько длинна, но читатель будет сторицею вознагражден за свое терпение.

„Если для Маркса личный элемент и воля личности к свободе могли служить исходной точкой, как у Бакунина, то он раз-на-всегда отстранил их и занялся тем, чтобы будить общее классовое, а не индивидуальное сознание. Индивидуальное сознание должно было быть прямо пожертвовано классовому сознанию [1]). Не на вечные времена, но, все же, на время, бывшее как раз наиболее важным для живой личности тогдашней действительности. Поэтому Бакунин должен быть ощущать Маркса, как своего тирана, и, при всем уважении к способности Маркса к абстрагированию и к его учености в области всеобщего, особенно в экономии, он постоянно подчеркивал эту идею. В этом пункте он—предтеча современного ревизионизма, который, ведь, тоже начинает с того, что в экономической, как и в психологической области борется против исключительного подчеркивания общего момента. В этом, а не в каком-либо детальном вопросе, в чем-либо абсолютно принципиальном, видим мы перерастание ревизионизмом старого марксизма“.

Читатель понимает теперь, почему баварские оппортунисты издали книгу Брупбахера и почему анархисты так солидарны с ревизионистами в борьбе против Маркса. Но вряд ли он поймет, почему эту книгу переиздают теперь Пфемферт и его друзья, ведущие борьбу с немецким оппортунизмом!

Но хотя Брупбахер и очень уважает Бернштейна, которого он называет „самым уважаемым представителем немецкой социал-демократии“, он предпочитает цитировать его статью по Гильому, который изложил ее в третьем томе своей истории. Хотя труд Бернштейна успел уже появиться на немецком языке, наш „точный“ историк предпочитает переводить опять на немецкий с французского перевода переведенной по-русски немецкой работы, но... Гильом, ведь, всегда, „точен“, а искать так трудно!

Итак, что же говорит Бернштейн? Или что заставляет его гово-

---

1) Курсив Брупбахера.

рить Гильом? Мы цитируем по Брупбахеру, но вместо того, чтобы давать новый перевод на русский с немецкого перевода, сделанного Брупбахером с французского перевода статьи Бернштейна, впервые появившейся на русском языке, даем первый перевод с немецкого как он появился в „Минувших годах".

„С чисто человеческой точки зрения, в этой борьбе между Марксом и Бакуниным этот последний выступает несомненно в более благоприятном свете, чем его противник. Даже тот, кто считает, что Маркс отстаивал в этом споре интересы рабочего движения, не допускавшие никаких сентиментальных уступок, не может не пожалеть, что Маркс не повел этой борьбы иными средствами и в иных формах" [1]).

И Брупбахер восклицает, торжествуя: „Так говорит Бернштейн!".

Так ли действительно? Все ли это, что говорил Бернштейн? Мы должны взять отца немецкого ревизионизма под защиту. Хотя он и принял на веру ряд нелепейших клевет, позорящих имя Маркса и Энгельса—кто будет так наивен, чтобы отделять их друг от друга в их борьбе против Бакунина?—хотя он и дописался до риторической фигуры, которая вызвала восторг у всех анархистов, в данном случае его, в самом деле, плохо поняли, или плохо цитировали.

Гильом просто опустил то, что для него не было „интересно" или „не имело большого значения". Мы дополним цитату по статье Бернштейна, при чем опять-таки берем первый русский перевод с немецкого манускрипта, после опубликованного в Зомбартовском архиве[2]).

„Но самая борьба была неизбежна. Наилучшим свидетельством тому служит письмо Бакунина к Герцену от 28 октября 1869 г., в котором сам Бакунин заявляет, что он избегает столкновения с Марксом только из тактических соображений для того, чтобы иметь возможность в надлежайшее время повести эту борьбу против „государственного коммунизма" Маркса, с тем большею силою и с тем большим расчетом на успех. Впрочем, implicite это разногласие между ними проявилось уже в той речи, которая была сказана Бакуниным на Бернском конгрессе мира, и в которой он называет себя противником коммунизма и противопоставляет ему свой коллективизм. Этого не следует забывать при обсуждения отношений Маркса и Бакунина. А *затем, несмотря на все формальные ошибки, Маркс все же отстаивал, даже с этической точки зрения, более высокое дело, а именно, политику, основанную на научном исследовании против политики дилетантства*" [3]).

---

[1]) Бернштейн, „Минувшие годы", 1908 г., октябрь, стр. 23.

[2]) „Минувшие годы", там же, стр. 23—24, или Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik, 1910, стр. 29.

[3]) Курсив наш.

Так говорил Бернштейн!

Наш восторженный поклонник Гильома может уже из этого примера видеть, как стоит или верное хромает дело с цитатами этого „исключительно чистого человека", который так беспощадно исправляет „неправильные данные своих противников".

Я уже сказал, что новое издание книги Брупбахера является точным воспроизведением старого. И таким же точным воспроизведением старого списка литературы является и новый. А между тем за это время опубликован был такой первостепенной важности источник, как четырехтомная переписка Маркса с Энгельсом. И тот же Бернштейн вынужден был признать, что обвинения против Маркса, которые он признавал еще в 1908 г., совершенно отпадают, как я это доказал еще в своей статье „Маркс, как клеветник", писанной задолго до опубликования переписки [1]). Понятно, что для такого „точного" и „серьезного" историка, как Брупбахер, все это, как и для его учителя, не представляет никакого „интереса".

V.

Мы уже знаем теперь источник всей исторической премудрости изобретателя наилучших средств против излишнего деторождения. Критика Брупбахера сводится к критике Гильома. Историография, которая так сильно импонировала Стеклову, Радеку, Мерингу—это историография анархистская. Покажем еще на нескольких примерах, какая нужна осторожность при пользовании книгой Гильома и как причудлива бывает иногда психология „пречистых людей", в своей святости даже отказывающихся заподозривать своих противников в каких-нибудь нечистых побуждениях. Я выбираю такие примеры, которые представляют особый интерес для русских читателей, ибо они связаны со спором между Марксом и Бакуниным и характеризуют отношения между европейцами, в первую голову немцами, и русскими, как они складывались уже в эпоху первого Интернационала.

Известно, что анархисты приурочивают начало той кампании интриг, которую Маркс открыл против Бакунина, к 1869 г., ко времени, когда подготовлялся Базельский конгресс. Тогда „безобидный", по выражению Брупбахера, Бакунин сидел, ничего не подозревая, в Швейцарии, а свирепый Маркс спустил против своих противников, словно свору, всех своих друзей в Лондоне, Париже, Лейпциге, Женеве, как во время оно против благородного и кристально-чистого Фохта. И в этот раз главную роль сыграл Либкнехт, который, будто бы, назвал его полицейским шпионом или (!) опасным агентом русского правительства.

---

[1]) Marx Engels briefwechsel, I Band, введение Бернштейна, стр. IX—X.

Но пусть нам об этом лучше расскажет наш „доктор медицины“.

„Так как Бакунин считал Либкнехта главным автором этой клеветы, то он потребовал, чтобы Либкнехт представил доказательства на Базельском конгрессе. Там по этому случаю назначен был суд чести, который постановил следующее: Либкнехт поступил с достойным порицания легкомыслием, распространяя такую клевету на основании статьи буржуазной газеты. Это решение было дано Бакунину в письменной форме. Либкнехт протянул Бакунину руку. Бакунин сжег документ в присутствии всего суда. Вскоре после этой истории Либкнехт вновь опубликовал в своей газете подобную же клевету“.

Так повествует, на манер грозного пророка Исаии, наш высоконравственный историк. И, действительно, трудно выдумать что-нибудь более вероломное и недобросовестное, чем поведение Либкнехта! И Гильом, рассказывавший эту историю уже в 1873 г., в свою очередь прибавляет:

„Неужели можно поверить, что если бы Либкнехт свободно располагал своей волей и своими чувствами, то он поступил бы так вероломно? Это невозможно. Единственная возможная вещь, единственное действительное объяснение такого невероятного притупления морального чувства заключается в том, что диктатор отчитал Либкнехта, по возвращении его в Лейпциг, за поведение в Базеле и данное Бакунину обещание, как сентиментальную ошибку и слабость и запретил ему сдержать свое обещание“.

Представьте себе старого Либкнехта, „солдата революции“, несколько месяцев спустя явившего опять всему миру пример непоколебимого мужества, в роли такой жалкой тряпки в руках жестокого Маркса, и вы поймете все нравственное возмущение по поводу этого „невероятного притупления нравственного чувства“, которым дышат слова „затесавшегося в политику исключительно чистого человека“. Это ведь тот самый судья, который с почти безошибочной основательностью вскрывает неверные показания своих противников. Он уже наверное не бросит своим противникам в лицо такие тяжкие обвинения, не проверив предварительно их основательность. И уже, конечно, Брупбахер, от которого так и несет нравственностью, честью, совестью, не станет повторять, как глупый попугай, всякую ложь и сплетню. Ведь, мы имеем в его лице, если верить Стеклову, Радеку, Мерингу, добросовестного и „точного“ историка.

Рассмотрим дело поближе, попробуем разобраться в этих тяжких обвинениях против Либкнехта. Всякий человек может ошибаться, но взять обратно „клевету“, категорически обещать Бакунину напечатать его статью и нарушить свое слово самым вероломным образом—это уже чересчур. Не стоял ли, в самом деле, как это так положитель-

но утверждает Гильом, за спиной слабохарактерного Либкнехта, страдавший „невероятным притуплением нравственного чувства“, злой и коварный демон, Маркс?

Сдержим, однако, на некоторое время наше нравственное негодование и попытаемся хладнокровно проанализировать всю эту историю.

От кого исходит весь рассказ? Имеем ли мы показание обеих сторон? Показание Бакунина и показание Либкнехта? К сожалению, нет. Вся эта история известна нам, вообще, лишь со слов самого Бакунина. На его изложение опирался Гильом, когда в 1873 г. впервые рассказал эту страшную повесть о глубоком нравственном падении отца Карла Либкнехта. А в это время „солдат революции“ отсиживал свой срок по обвинению в государственной измене вместе с Бебелем в прусской тюрьме. И Гильом, который так же, как и Неттлау, не может найти достаточно слов, чтобы осудить поведение Маркса, который в 1853 году якобы не постыдился возвести на сидевшего в Шлиссельбурге Бакунина ложное обвинение, наверное не поступил бы точно так же, не имей он самых несомненных доказательств против Либкнехта.

В 1904 г. Гильом рассказывает ту же историю с таким же нравственным возмущением. Но с маленькой прибавкой! Если в 1873 г. он возбудил против Либкнехта только одно обвинение, то на сей раз он присоединяет новое, а именно, что Либкнехт отказался также напечатать в „Volksstaat'e“ решение суда чести.

Дело становится для Либкнехта еще хуже. Но если в 1873 г. мы имели только рассказ Гильома со слов Бакунина, то теперь, благодаря неутомимому собирателю Неттлау, мы располагаем автентическим рассказом самого Бакунина.

Он очень подробен, но имеет большое преимущество уже потому, что написан в первой половине октября 1869 года, т. е. едва через месяц после Базельского конгресса. Это—письмо в редакцию Французской газеты „Reveil“, которую издавал Делеклюз, после член Парижской Коммуны. В этой газете 2-го октября появилась статья М. Гесса „Коммунисты и коллективисты на Базельском конгрессе“, направленная одновременно против Бакунина и Швейцера.

Вне себя от ярости Бакунин написал длинное письмо в редакцию о всех махинациях немецких евреев, так как Гесс имел несчастие принадлежать к этой категории.

Чувствуя все-таки, что этот полемический прием может удивить такого честного демократа, как Делеклюз, Бакунин считает необходимым предпослать несколько пояснений.

„Я должен начать просьбой верить мне, что я отнюдь не являюсь ни врагом, ни ненавистником евреев. Несмотря на приписываемое мне

каннибальство, я в своем варварстве не захожу так далеко и уверяю вас, что для меня все нации одинаково ценны. Каждая, впрочем, представляет этнографически исторический продукт и, поэтому, не отвечает ни за свои недостатки, ни за заслуги.

„Так, наблюдая современных евреев, можно было заметить, что сама их природа мало соответствует широкому социализму. Их история, задолго еще до христианской эры, воспитала в них исключительно меркантильные и буржуазные стремления, а это приводит к тому, что, как нация, евреи являются, главным образом, эксплоататорами чужого труда, что они питают естественное отвращение и страх перед народными массами, которые они, впрочем, презирают то демонстративно, то втайне. Привычка к эксплоатации, развивая ум эксплоататоров, дает ему исключительное, гибельное и прямо противоположное направление по отношению к интересам и инстинктам пролетариата.

„Я хорошо знаю, что, высказывая с такой откровенностью свой интимный взгляд на евреев, я подвергаю себя колоссальным опасностям. Многие разделяют его, но очень немногие осмеливаются высказать его публично, понеже еврейская секта, более страшная, чем секта католических и протестантских иезуитов, представляет теперь в Европе настоящую державу. Она царствует деспотически на бирже, в банках и захватила три четверти немецкой журналистики и значительную часть журналистики в других странах. Горе тому, кто навлечет на себя их немилость!“

Бакунин, правда, делает исключение для Иисуса, апостола Павла и Спинозы, а также для „двух наиболее выдающихся социалистов нашей эпохи“, Маркса и Лассаля. Но тем хуже приходится немецким евреям мелкого калибра, Гессу и Боркгейму.

Это письмо Бакунин послал Герцену, который, однако, категорически отказался передать его Делеклюзу. Во-первых, он не понимал что общего имеет со всей этой историей вопрос о евреях, во-вторых,—почему Бакунин, вместо Маркса, нападает на мелкоту. Таким образом, к счастью для Бакунина, письмо в „Reveil“, рекомендовавшее с такой неожиданной стороны апостола интернационализма, не было напечатано. План Бакунина издать ее отдельно, как особый этюд о немецких евреях (Etude sur les juifs allemands), тоже, к счастью для него, не осуществился. Только в 1911 году оно было полностью напечатано в пятом томе его сочинений уже после того, как Неттлау его поместил в своей летописи и после того, как вслед за ним, Гильом его в 1904 г. подробно цитировал.

Характерно, что Бакунин, рассказывая об инциденте на Базельском конгрессе, ни разу не называет Либкнехта. Он фигурирует только как один из вождей новой германской социал-демократической пар-

тии. Вся история с судом чести рассказывается, вообще, для того, чтобы показать редакции „Reveil“ всю недобросовестность „мелкотравчатого еврея“, М. Гесса, который будто бы принадлежал к числу арбитров. Хотя сам Бакунин пишет: „Я не помню совершенно точно, был ли М. Гесс одним из них, но мне кажется, что был“. И еще раз: „Я не могу определенно сказать, был ли М. Гесс членом суда чести, но, во всяком случае, я в этом почти уверен и знаю совершенно точно, что ему все, что я вам рассказал (о решении суда чести. *Д. Р.*), стало известно. Вы можете теперь судить о нравственности этого человека“.

Итак Гесс, вопреки решению суда чести, членом которого он, вероятно, был,—Бакунин сам этого точно не знает,—написал сейчас после конгресса статью, где он, будто бы, повторял те же клеветы. Заметим мимоходом, что в статье нет ни одного слова, направленного против личности Бакунина, и что его революционная честность ставится выше всяких сомнений. Но Бакунин рассматривал всякую критику своего „русского коммунизма“, как „клевету“.

Таково было преступление Гесса. А в чем заключается недобросовестность Либкнехта? Хотя мы выше видели, как слаба была, вообще, у Бакунина память,—и всякий, кто читал его письма, знает, что они кишат разными ошибками,—Гильом и Неттлау квалифицировали бы это в письмах Маркса ложью, подтасовкой, подделками,—допустим однако, что в случае с Либкнехтом он точно рассказывает факты. Итак, в главном вопросе суд чести постановил, что Либкнехт поступил легкомысленно, обвиняя Бакунина на основании нескольких статей в буржуазной газете (статья Боркгейма) в том, что он агент русского правительства.

„Это постановление было мне дано в письменной форме. Я должен, впрочем, сказать, что мой противник (Либкнехт) был настолько благороден, что заявил перед судьями, что был по отношению ко мне введен в заблуждение. Он протянул мне руку, и я сжег написанное и подписанное судом чести постановление“.

После этого примирения он дал Либкнехту свою речь на Бернском конгрессе и свои итальянские статьи против панславизма. Два дня спустя, к нему пришел Либкнехт и сказал: „Я вижу, что составил себе о Вас совершенно ложное представление. Вы прудонист, ибо желаете уничтожения государства. Я буду оспаривать вас в журнале, так как мои убеждения составляют полную противоположность вашим. Но я прошу вас оставить мне ваши статьи. Я их опубликую, я обязан дать вам это удовлетворение“. И Бакунин прибавляет: „Полагаясь на это обещание, я жду еще до сих пор“.

Теперь мы знаем, в чем заключается вина Либкнехта. Дело не в том, что Бакунин требовал, чтобы его противник поместил постановление в своей газете. Во-первых, Бакунин не был так глуп, чтобы,

вообще, требовать опубликования этого постановления. Ведь, Либкнехт сделал свое заявление,—правда, оспариваемое им,—не публично. Во-вторых, Бакунин сам сжег это постановление, а что он не снял с него предварительно копии, доказывается уже тем обстоятельством, что Неттлау, которому удалось с большим трудом установить,—со слов Кропоткина, узнавшего это от Элизе Реклю, которому рассказал сам Бакунин,—такой важный факт, что Бакунин этим постановлением закурил папиросу, до сих пор еще не нашел копии [1]). И мы также сожалеем об этом, ибо никогда не узнаем другим путем, в чем, собственно, заключалось преступление Либкнехта и что, собственно, постановил суд чести.

Странно также, что Гильом в 1873 г. ни одним словом не упоминает этого преступления—неопубликования несуществующего более постановления, которое Бакунин уничтожил в знак полного примирения со своим благородным противником. Неттлау, который очень многое ставит Либкнехту в укор, не говорит ничего об этом нарушении данного слова. И даже Гильом впервые открыл его в 1904 г. Так ненависть ослепляет даже человека, который „с почти безошибочною основательностью исправляет ложные данные противников“!

Но не обещал ли сам Либкнехт Бакунину опубликовать его статьи, а вместо этого напечатал статью М. Гесса, повторявшего те же сплетни? Не есть ли это „неслыханное притупление нравственного чувства“, беспримерная недобросовестность? И не говорит ли нам это Гильом, этот „исключительно чистый человек“, который, всегда „тщательно взвесив, решенье приемлет“. И не пишет ли сам Бакунин что он еще „ждет“?

Да, в октябре 1869 года.

VI.

Обратимся теперь к другому письму Бакунина. Мы цитируем его по большой работе Неттлау, которую Гильом использует так же основательно, как наш „доктор медицины“, превратившись в „точного“ историка, списывает Гильома. Письмо написано А. Ришару 1 апреля 1870 г. Наш „безобидный“ Бакунин пишет своему молодому последователю о новых интригах все той же „еврейской“ клики.

„Либкнет продолжает выступать самым вероломным образом против меня и, вообще, против всех русских революционеров. Правда он недавно напечатал мое „Воззвание к русской молодежи“ и письмо Нечаева, но в то же время он опубликовал против меня статью, столь же нелепую, как и бессовестную, принадлежащую перу одного мер-

[1]) См. у Неттлау прим. № 1882.

завца, по имени Боркгейм, и мелкотравчатого еврея, орудия Маркса [1]).

„Заметь себе, что все эти враги, все эти наши хулители—евреи. Маркс, Гесс, Боркгейм, Либкнехт, Якоби, Вейс, Кон, Утин и многие другие—евреи. Все они принадлежат к этой суетливой, интриганской, эксплоататорской и буржуазной национальности, по традиции и инстинкту. Маркс, самый выдающийся из них, обладает выдающимся умом. Но в то же время следует признать, что это очень скверный компаньон, отвратительный характер, тщеславный, вспыльчивый, завистливый, подозрительный, скрытный, вероломный, способный на всякие пакости и величайший интриган—как, впрочем, все евреи [2]). Я начал серию писем в ответ всем этим еврейским и немецким брехунам. Я хочу с ними покончить. Первое письмо уже закончено, оно переводится на немецкий и будет послано—пусть читатель не удивляется, я цитирую точно—в „Volksstaat“, социал-демократический орган немецких рабочих, редактируемый Либкнехтом. Потом я помещу его в „Marsillaise“ и в „Progrés du Locle“ [3]).

Читатель видит, как все больше и больше свирепеет наш безобидный“ интернационалист. В своем гневе он превращает в еврея и Либкнехта, происходившего из архигерманской и христианнейшей семьи, гордившейся родством с самим Лютером. Точность никогда не была добродетелью нашей „широкой натуры“ [4]).

Мимоходом. Антиеврейская пропаганда Бакунина произвела сильное впечатление на его молодых швейцарских и французских друзей. Среди бакунистов она пустила крепкие корни.

Метод аргументации при помощи тыкания противнику его еврейства очень часто пускается в ход в бакунистских писаниях. Так Гильом пишет в своем: „классическом“ мемуаре, повторяя своего

---

[1]) Мне статья неизвестна, прибавляет Неттлау.

[2]) В примечании 1919 Неттлау пишет: „Бакунин старался всегда быть и по отношению к Марксу справедливым“. Это у Неттлау не ирония! Он на это неспособен. Это сказано в самый настоящий серьез!

[3]) В примечании 1920 Неттлау пишет: „Рукопись этого письма носит заголовок: Lettres sur le mouvement revolutionaire en Russie adressées au citoyen Libknecht, redacteur en du Volksstaat, Premiére lettre (Письмо о революционном движении в России, адресованное гражданину Либкнехту, главному редактору Volksstaat. Первое письмо. Неттлау тогда еще думал, что письмо появилось только в „Marseillaise“. Ср. его Bibliographie d l'anarchie, Paris 1897, стр. 46.

[4]) Что Неттлау иногда в состоянии относиться критически к своему учителю, показывает следующее примечание его к одному письму Бакунина, в котором последний еще в 1873 г. подробно растолковывает своим юрским собратьям, как скверны все евреи и по этому случаю опять сообщает им, что Либкнехт то же еврей. „Бедный Либкнехт — сентенциозно прибавляет Неттлау—угодил здесь в скверную категорию евреев, без собственной вины, правда, но все-таки неправильно!“.

учителя: „Эта хорошо осведомленная особа была госпожа Дмитриева [1]), подруга Утина, русская, как он, и—отметим это, как характерную деталь—еврейка, как он, как Маркс, как М. Гесс, как Гепнер, редактор „Volksstaat", как Франкель, член Парижской Коммуны.

Так и наш „точный" историк, чтобы и здесь не отставать от необыкновенно чистого, до святости чистого Гильома, считает тоже нужным подчеркнуть, что Утин был еврей. Хотя он родился уже христианином, но благодать крещения не могла смыть с него еврейских расовых примет, и они еще оказали глубокое влияние на его роль в истории первого Интернационала и в особенности на его отношения к Бакунину!

Вернемся к письму. Хотя Либкнехт превратился в еврея, мы все же узнаем от самого Бакунина, что Либкнехт опубликовал его воззвание к русской молодежи и посланное ему Бакуниным письмо Нечаева, что он, следовательно, только немного запоздал с их опубликованием.

Предположим теперь, что Бакунин только самую малость запамятовал, что, дав Либкнехту для осведомления свои итальянские статьи, писанные в 1867 г., он настаивал только на опубликовании в „Volksstaat" своего воззвания к русской молодежи, которое бы уничтожило всякую мысль о его мнимой связи с русским правительством. С такою же просьбою он обратился к Делеклюзу потому, что, по его мнению, это воззвание было наилучшим опровержением статьи Гесса. И вот представьте себе: француз и несомненно не французский еврей, Делеклюз, упорно отрицавший, что в статье Гесса заключалось что-либо затрагивающее честь Бакунина, отказался напечатать воззвание, а вероломный мелкотравчатый еврей Либкнехт—il est vrai, как пишет сам Бакунин—напечатал его. Если мы еще припомним, что на период с половины сентября до половины октября приходится время реорганизации „Демократического Еженедельника" в большую газету, что первый номер „Volksstaat" появился только 2 октября, что у бедного Либкнехта были и другие дела, то мы ему простим, если в середине октября, когда едва вышли три номера „Volkssaat", он дал нетерпеливому Бакунину повод написать: я все еще жду!

И еще одно: письмо Бакунина Ришару написано очень зло. Если бы Либкнехт, действительно, сейчас же поместил статьи Гесса, опять называющие Бакунина полицейским шпионом, как Гильом нам поведал уже в 1873 г. и повторил в 1904 г., и что за ним теперь твердит, как попугай, без всякой критики, Брупбахер, то Бакунин, несомненно, упомянул бы об этом и... никогда не послал бы такому негодяю письма о русском революционном движении.

---

[1]) Известная героиня Коммуны, тяжело раненая в майские дни. См. Дюбройль, Коммуна 1871 г., 1908, стр. 179, 188.

Дело объясняется очень просто: вся история с бессовестным опубликованием в „Volksstaat'е“ статей Гесса есть... как бы мне это назвать? Гильом сказал бы, а вслед за ним и наш попугай: неслыханная ложь, свидетельствующая о еще более неслыханном притуплении нравственного чувства, подлая клевета и т. д. Но я не так строг морально—я следую примеру моего „невежественного“ учителя—и говорю просто: недоразумение, доказывающее опять, что может приключиться с человеком, „исправляющим с почти не погрешимою основательностью ложные данные своих противников“, когда он, всего только через четыре года после событий, пишет историю на основании рассказа одного свидетеля. Гильом уже в 1873 г. успел спутать и смешать две различные истории: Гесса и Либкнехта—не сознательно, сохрани боже!—и бросил сомнительные обвинения в голову „бедному солдату революции“, который отсиживался в Губертусбурге и, в своем суверенном презрении к молодому адъютанту старого Бакунина, не обратил ни тогда, ни после на это никакого внимания.

И будь мы так же беспощадны, как Гильом к Либкнехту, Неттлау к Марксу, мы могли бы разразиться нравственной тирадой a la Гильом. Ведь, этого факта—„оклеветания революционера, сидящего в тюрьме и не могущего защищаться“, оклеветания Гильомом Либкнехта,—устранить нельзя. Свои обвинения против Либкнехта, брошенные еще в пылу борьбы в старом Интернационале, он не только повторил в 1904 г., когда его противник уже четыре года находился в могиле, но еще просоединил к ним новые, более тяжкие, хотя не имевшие никакого основания, просто, что называется из пальца высосанные!

И если бы мы были в состоянии подняться или вернее опуститься до пафоса нашего молодого поклонника Гильома, мы написали бы, заменив только имя Маркса именем Гильома.

„Кроме пары фанатиков, во всем мире не найдется, пожалуй, человека, которому такое поведение Гильома не покажется позорным пятном на его характере, нестираемым и, в лучшем случае, допускающим лишь психологическое объяснение“.

Так возмущается наш специалист по части уменьшения деторождения, строгое нравственное чувство которого превосходит еще известный ригоризм его другого учителя, попа Мальтуса, по поводу „конфиденциального сообщения“ Маркса, писанного им в марте 1870 г., когда, по словам Гильома, Бакунин питал к Марксу только уважение—мы видели выше, как Бакунин в своем тоже „конфиденциальном письме“ к Ришару первого апреля изощрялся в „справедливом“ отношении к Марксу—и был одушевлен лишь одним желанием работать вместе с ним!

Но посмотрим еще дальше, как наш „точный“ историк читает и списывает свои источники.

VII.

В приложении Брупбахер приводит и большое сочинение Неттлау, но сам же говорит, что пользовался им, главным образом, для очерка жизни Бакунина до эпохи Интернационала. Таким образом, очень вероятно, что в другие части он даже и не заглядывал, тем более, что для жизнеописания Бакунина в эпоху Интернационала он имел такого „надежного" руководителя как Гильом, который все время цитирует Неттлау. Но маленькое извлечение, которое неутомимый биограф Бакунина написал для публики, как замену большого труда, в 1901 г. он, несомненно, читал. Ибо и для периода Интернационала он предпочитает просто списать семь страниц из этой брошюры (стр. 14—21). Но если бы он удосужился почитать еще дальше, то нашел бы на стр. 29 следующие строки:

„Суд чести Базельского конгресса постановил, что Либкнехт поступил mit schuldloser Leichtiertigkeit[1]) неосторожно, но без злого намерения, перепечатав эту ложь. Этого урока хватило бы всего на шесть месяцев, в течение какового времени „Volksstaat" поместил даже воззвание Бакунина к русской молодежи. Но с 16 марта 1870 г. Боркгейму опять предоставляется свободное поле, и он в ряде корреспонденций, в вызывающей отвращение форме, обливает грязью Бакунина, Герцена, Нечаева и др. Другой ворох лжи и поклепов на Интернационал М. Гесс пристроил в парижском „Reveil" от 2 октября 1869 г.

Мы не будем останавливаться на неточностях этого рассказа Неттлау, не будем также возмущаться этим тоном. Достаточно констатировать, что Неттлау нашел, наконец, „Volksstaat", которого он не видел еще при составлении своей большой биографии и что мы не находим у него ни одного слова из всего того, что нам предподносит, списывая Гильома, почтенный доктор медицины". Все преступление Либкнехта заключается в том, что он спустя шесть месяцев снова будто предоставил Боркгейму свободное поле... О клеветнических статьях Гесса в „Volksstaat'e"—ни одного слова.

Но мы не обязаны и Неттлау верить на слово. Читатель, который еще помнит, как Бакунин „обливал грязью" бедного Либкнехта в своем письме от 1 апреля 1870 г., вероятно, не мало удивлялся тому, что Бакунин мог еще посылать статьи в „Volksstaat" после того, как сам установил все вероломство Либкнехта по отношению к русским революционерам. Теперь, когда мы узнали от Неттлау, что с 16 марта 1870 г. Либкнехт опять предоставил Боркгейму возможность невозбранно „обливать грязью" всех русских, было бы просто

[1]) Так Неттлау переводит слова Бакунина „Legerité coupable". Наш „точный" историк переводит: mit verdammenswerten Leichtsinn, с достойным порицания легкомыслием.

невероятно, чтобы Либкнехт опубликовал новую статью Бакунина. Ведь и сам Неттлау полагал, еще в 1897 г., что статья появилась только в „Marseillaise".

Но невозможное становится теперь действительностью! Мы берем „Volksstaat", перелистываем его до 16 марта, читаем с „отвращением статью мелкотравчатого еврейчика, орудия Маркса", но не останавливаемся. Наоборот, мы подавляем свое отвращение—наука жертв искупительных просит—перелистываем „Volksstaat" дальше и находим—угадайте!—крупным шрифтом напечатанную статью Михаила Бакунина, „Письма о революционном движении в России". Редакции „Volksstaat'а" датировано: Женева, *8 апреля 1870 года.*

Я предлагаю читателю опять пробежать письмо „безобидного" Бакунина Ришару от *1 апреля* и затем прочитать начало статьи, помеченной *8 апреля.*

„*Гражданин Редактор! Прежде всего примите мою благодарность за напечатание моего воззвания к русской молодежи и письма моего земляка Нечаева и еще больше за вашу, преисполненную симпатии, оценку совершающегося в России революционного движения. Это идущее из Германии признание является для нас новым фактом, так как из вашей страны нам издавна несли навстречу только вражду и недоверие, не говоря уже о жалких сплетнях, которыми осыпали за границей носителей этого движения, сплетнях, к которым мне, сожалению, придется вернуться в одном из следующих писем*".

Ох, уж эти „безобидные" и „незлобивые" люди и их до святости глупенькие защитники!

Чего еще можно было требовать от Либкнехта? А ведь он уже *в начале апреля* получил „конфиденциальное сообщение" от Маркса, одну из тех лондонских „нотаций", в которых Гильом еще в 1873 г. искал объяснения невероятной недобросовестности и притупления нравственного чувства у Либкнехта! [1]).

А теперь вернемся к статье Боркгейма в номере от 16 марта 1870 г. Было бы, право, чересчур уже сильно требовать от Либкнехта, чтобы он закрыл дверь старому революционеру, бывшему, несмотря на его донкихотскую вражду к русским—главным образом, однако, к русским панславистам,—способным журналистом. Он пер-

---

[1]) Как это уже случилось с Гильомом по поводу Женевского конгресса, сейчас же после появления первого тома ему сообщили, что статья Бакунина появилась не только в „Marseillaise" но и в „Volksstaat'е" и в последнем *раньше.* Но он не счел этого достаточно „интересным", чтобы менять свое суждение в первом томе. А Брупбахер опирается в первую и последнюю очередь на изложение в первом томе.

вый из немцев признал значение Чернышевского и обратил на него внимание Маркса. В споре между Герценом и „желчевиками“ он принял сторону последних и перевел на немецкий язык известную брошюру Серно-Соловьевича „Наши домашние дела“. Статьи его „Памятка германским ура-патриотам“, изданные Энгельсом, показывают, что против германского шовинизма он выступал не менее решительно, чем против русских панславистов вообще и против славянофильствующих Герцена и Бакунина в частности.

И все же Либкнехт, поместив статью своего старого друга, сопроводил ее особым редакционным примечанием:

„Опубликованием всех относящихся к последним событиям в России документов, равно как и сопроводительными примечаниями, редакция „Volksstaat'a“ дала понять в такой недвусмысленной форме свои симпатии к освободительным попыткам русского народа, что заранее ограждена от подозрения, будто дала место настоящему письму под влиянием национального предрассудка. Письмо принадлежит перу одного из наших самых дельных партийных товарищей, и партийный орган обязан был его поместить. Да будет достигнуто желанное „взаимопонимание“. Редакция“.

Против кого же направлена статья Боркгейма? Против Нечаева, как показывает уже ее заглавие: „Письмо Нечаева“. Здесь не место указывать на все ошибки и неточности Боркгейма.

Но ирония истории пожелала, чтобы „мелкотравчатый еврейчик“ уже в марте 1870 г. подметил в письме Нечаева [1]) кое-что, что Бакунин уразумел лишь несколько месяцев спустя, когда вынужден был в июле 1870 г. порвать с Нечаевым, хотя, к сожалению, об этом разрыве уведомил только своих ближайших друзей.

Каким образом Боркгейм уже в марте 1870 г. мог ставить Нечаеву такие вопросы, которые доказывают, что он сразу понял ныне уже всем известные измышления мнимого вождя всего русского революционного движения, теперь трудно установить. Возможно, что он кое-что узнал от своего старого женевского друга, Иоанна-Филиппа Беккера, который постоянно информировал его о русских делах. Да он и сам мог заметить вопиющие противоречия в сказках Нечаева и Бакунина.

В связи с его статьей завязалась оживленная полемика. Приходится только удивляться, с какой готовностью предоставлял старый Либкнехт страницы „Volksstaat'a“ для выяснения этого, казалось бы, совершенно неинтересного для немецких рабочих вопроса.

Уже в № 26 от 30 марта появился ответ „Социал-демократа из России“, а в № 28 от 6 апреля—„трех партийных товарищей“, тоже

---

1) Гильом думает, и не без основания, что письмо написано самим Бакуниным.

из России. Боркгейм, с своей стороны, ответил первому 27 апреля (№ 34) и „трем"—30 апреля (№ 35). Наконец, в №№ 39 и 45 (14 мая и 4 июня) последовал длинный ответ самого Нечаева, т.-е. Бакунина, и новый ответ „Социал-демократа из России" и „трех". В № 57 от 16 июля мы находим опять ответ Боркгейма всем его оппонентам [1]).

Либкнехт все это время сохраняет удивительное спокойствие и невероятную выдержку. Он предоставляет слово всем оппонентам Боркгейма, ничего не вычеркивая и не ставя никаких пределов „обливанию грязью" своего старого друга. И Неттлау это называет: предоставить Боркгейму свободное поле!

Да, но в номере от 16 июля Либкнехт становится открыто на сторону Боркгейма, скажет, быть может, Неттлау, если это ему известно. Ведь, Либкнехт пишет, что все рассказанное Боркгеймом о Нечаеве „подтверждено ему из самого компетентного и надежного источника" и что „Боркгейм раскрытием этого скандального шарлатанства оказал великую услугу демократии".

И кто же был на сей раз этим компетентнейшим и надежнейшим источником? Быть может, какой-нибудь мелкий или крупный еврей? Нет, на сей раз это был Лопатин, который явился в Лондон с рекомендательным письмом от Лафарга к Марксу и сейчас же вслед за тем был выбран членом Генерального Совета Интернационала.

Но мы имеем еще другого свидетеля, самого Бакунина. 24-го июля он пишет французскому демократу Таландье в Лондон:

„Он (Нечаев) постепенно пришел к убеждению, что для организации серьезного и несокрушимого сообщества необходимо принять за основу политику Маккиавелли и усвоить без всяких ограничений систему иезуитов: против тела исключительно насилия, против души—ложь"... „Если вы это представили какому-нибудь другу, он, прежде всего, постарается посеять между вами раздор, сплетни, и интриги, словом—рассорить вас. Если ваш друг имеет жену, дочь, он постарается, первым делом, соблазнить их, сделать им ребенка, чтобы вырвать их из рамок официальной морали и силою вовлечь в революционный протест против общества... Последнею его попыткою было, ни более, ни менее, как образовать в Швейцарии шайку воров и разбойников, конечно, с той целью, чтобы добыть себе капитал на революционные цели".

Так пишет Бакунин о человеке, с которым больше года был тесно связан, несмотря на предостережения с разных сторон, и для которого еще несколькими месяцами ранее, как не без основания

---

[1]) Вся эта полемика, совершенно неизвестная историкам русского революционного движения 70-х годов, представляет такой большой интерес, что мы опубликуем ее отдельно. Вообще, история взаимоотношений между русским революционным движением и западноевропейским у нас слабо разработана, несмотря на все ее огромное значение.

предполагает и Гильом, редактировал и послал Либкнехту письмо его, полное измышлений, которые Нечаев оправдывал пользою политической сенсации для дела.

Заметим мимоходом: Нечаев был, действительно, фанатиком, почти с сверхчеловеческой энергией. Впоследствии он, в более чем достаточной степени, доказал свое личное мужество и верность своим убеждениям. Это впоследствии примирило с ним и решительнейших его противников,—среди них было и много русских, которые относились к нему, в лучшем случае, как к политическому шарлатану,— но „нечаевщина“ была в русском революционном движении навеки осуждена.

Бакунин порвал с Нечаевым лишь после того, как убедился, что „малый“—так он называл его—хотел и его самого использовать, как свое орудие. Но после того, как он публично так сильно отождествлял себя с Нечаевым (он и лично за это поплатился), ему было трудно и порвать с ним публично, и он предпочел молчать об этом.

Ради Бакунина Либкнехт опубликовал письмо Нечаева и, чтобы подчеркнуть всю низость русского правительства, напечатал самым жирным шрифтом следующие строки: „Русское правительство воспользовалось, как предлогом, недавним убийством некоего Иванова и самым бесстыдным образом обвинило меня в участии в этом злодеянии, чтобы добиться права потребовать от иностранных правительств моей выдачи“. Неужели Либкнехт должен был продолжать молчать, после того, как узнал из „самого компетентного и надежного источника“, что Нечаев, действительно, убил преданного и партийного товарища за то, что тот не верил всем его измышлениям, и требовал доказательств, когда убедился, что Нечаев ввел его в заблуждение? Неужели Либкнехт должен был и далее терпеть, чтобы международное и германское движение несло ответственность за деяния одного человека, бывшего, в лучшем случае, фанатиком? Или, может быть, Гильому, Неттлау и Брупбахеру известно, что Бакунин, сейчас же после разрыва с Нечаевым, поторопился оповестить и Либкнехта, который еще в июне опубликовал новое письмо Нечаева, без всякого редакционного примечания?

Дело обстоит как наоборот. Если позже Либкнехт встречал русских революционеров последующих поколений в первый момент с недоверием и чуял в них маленьких Нечаевых, то мы можем теперь видеть, что это было естественной реакцией против слишком большого доверия, которым он подарил Бакунина и Нечаева.

Мы пользовались намеренно только печатными источниками, которые доступны всякому добросовестному историку, знакомому с элементарными требованиями исторической критики: мы нарочно остановились подробно на этом эпизоде из истории Интернационала, в

котором такое большое участие принимают наши русские революционеры и старый Либкнехт, потому что он лучше всего характеризует „точность“ и „спокойную обдуманность“, с которыми написан новейший труд по истории Интернационала.

Мы видели, с каким „достойным порицания легкомыслием“ наш „точный“ историк повторяет и возводит самые нелепые и необоснованные обвинения против человека, которого биограф его, Курт Эйснер, характеризует, как „поклонника всего доброго, прекрасного, сильного“, как „праведного адвоката всех униженных“.

Что оппортунистическое издательство баварской социал-демократии с готовностью издало ничего не стоящую книжицу, в которой обливаются помоями Маркс и Либкнехт—это нисколько не удивительно. Но что теперь, спустя десять лет после опубликования многочисленных новых документов, характеризующих поверхностность и никчемность всей анархистской историографии, автор находит издателя, который публикует без всяких изменений эту жалкую компиляцию, свидетельствует только о невероятном легкомыслии некоторых ультрарадикальных издательств.

К сожалению, не прошло еще, как пишет наш затесавшийся в историю „доктор медицины“, то время, когда „без знания дела не только составляют себе суждение, но и активно свидетельствуют свое невежество тем, что пишут брошюры и книги о вещах, о которых не имеют понятия“.

Против избыточного книгорождения еще никакой „доктор медицины“ не нашел достаточно сильного предохранительного средства.

В одном таланте нашему Тряпичкину несомненно отказать нельзя: никакая кукушка не сумела бы так ловко класть свои яйца в чужие гнезда, как это проделывает наш „доктор медицины“.

Д. Рязанов.

Из переписки К. А. Тимирязева [1].

В приводимых ниже письмах К. А. Тимирязева и в ответах на них выдающихся людей науки затрагиваются боевые вопросы современного естествознания или скорее в них сквозит борьба со всякими попытками сообщить науке попятное движение путем восстановления жизненной силы и отрицания эволюционного учения. В письме к И. П. Павлову речь идет о т. н. „психологическом методе в естествознании. Вопрос, выдвинутый блестящими исследованиями астронома-планетолога П. Лоуелля, всколыхнул море религиозных предрассудков. Наконец, в переписке с Тизельтон-Дайером речь идет о новейших попытках опровергать дарвинизм. Весьма характерно замечание Тизельтон-Дайера в письме № 5: „Идеализм в науке бесплоден и зловреден“. Это лишний раз показывает, что всякого естественника, как указывает тов. Н. Ленин, „стихийно“ влечет к материализму, даже если он на словах и отрекается от него.

---

1. Письмо к профессору И. П. Павлову (январь 1910 года) [2].

Глубокоуважаемый Иван Петрович!

Не сумею передать Вам, как меня обрадовало и успокоило Ваше любезное письмо. Отправив телеграмму под глубоким впечатлением Вашей речи, я только после спохватился, что могли сказать, а кому какое дело до того, что я, ничего не смыслящий в ее предмете, о ней думаю, но потом успокоил себя тем, что восхищаться никому не запрещено. Ваше дружеское товарищеское отношение ко мне меня окончательно успокоило и обрадовало и не только за себя, но и за нашу науку. Мне приходится постоянно воевать с ботаниками старыми и молодыми русскими и немецкими, проповедующими, что физиологи должны отказаться от „строгих правил естественно-научного мышления“ [3]), заменив их бреднями какой-то по счастью не существующей фи-

---

[1]) Часть писем переведена с английского тов. А. Тимирязевым, который и снабдил их примечаниями.

[2]) Письмо написано под впечатлением речи И. П. Павлова: „Естествознание и мозг“. См. Сборник памяти Дарвина. 1909 г. Москва. Изд. Научное слово.

[3]) Слова из речи И. П. Павлова.

то-психологии. А теперь, когда я могу указать, что такой „великий физиолог земли русской“, как Вы, считаете своим призванием изгнать психологический метод из его последнего оплота в физиологии, я почувствовал твердую почву под ногами для оказания им дальнейшего отпора.

Ваша речь мне представляется событием в истории естествознания; я глубоко сожалею, что не был его очевидцем, и вообще возможность увидеть Вас и побеседовать с Вами была для меня главной прелестью съезда.

Позвольте же мне еще раз принести сердечную благодарность за Ваши добрые и лестные для меня строки.

Искренно Вас уважающий и преданный

К. Тимирязев.

Для выяснения точки зрения И. П. Павлова на затронутый в письме К. А. Тимирязева вопрос приводим заключительные строки статьи [1]) проф. И. П. Павлова и д-ра М. К. Петровой из сборника, посвященного К. А. Тимирязеву его учениками к семидесятилетию со дня рождения, Москва 1916 г.

„Когда приходится наблюдать такие факты, как описанные в этой статье, нельзя не быть пораженным тем грубым обманом, в который впадают все, серьезно говорящие о так называемых думающих лошадях и собаках. Представляется прямо непостижимым, как на страницах серьезного психологического журнала (Archiv de psychol. Genève, T. XIII, 1913) отводится весьма большое место (212—276) для сказки о собаке, которая, находясь в той комнате, где обучались дети, так постигла арифметику, что постоянно выручала детей при решении трудных для них письменных арифметических задач, а своими сведениями по закону Божию поразила посетивших ее духовных лиц и т. д. и т. д. Не есть ли это яркое свидетельство глубокой недостаточности современного психологического знания, неспособного дать сколько-нибудь удовлетворительные критерии для отличения явной бессмыслицы от дела?

Мы рады, хотя бы этим скромным трудом, выразить чувство нашего глубокого уважения Клименту Аркадьеву Тимирязеву, как выдающемуся деятелю родной науки и неустанному борцу за истинно научный анализ в области биологии, все еще нередко сбивающейся, в лице многих ее представителей, на фальшивые пути“.

---

[1]) Статья относится к разработанной Павловым области „условных рефлексов“ и носит заглавие: „Анализ некоторых сложных рефлексов собаки“. Относительная сила центров и их заряжение.

2. Из переписки К. А. Тимирязева с П. Лоуеллем.

В 1909 году К. А. Тимирязевым было отправлено письмо профессору П. Лоуеллю, ныне уже умершему, знаменитому исследователю планеты Марс. Копии этого письма не сохранилось, но содержание его в несколько более доступной форме было К. А. Тимирязевым опубликовано в „Русск. Вед." в двух заметках, которые мы приводим полностью, так же, как и ответ П. Лоуелля. Вопрос о возможности доказать существование органического мира на планетах вызвал весьма резкую критику и жестокие нападки на Лоуелля, так как его работы затронули религиозные воззрения. Весьма внушительные возражения на эту критику как самого Лоуелля, так и целого ряда весьма выдающихся ученых систематически замалчивались в научной литературе. С научной точки зрения вопрос сводится к задаче констатировать спектр хлорофилла (зеленого вещества листьев) в сине-зеленых частях планеты Марс. Приводим полностью отрывок „Возможна ли жизнь на Марсе?", написанная для газетной статьи К. А. Тимирязевым: „Давно обещанная книга профессора Лоуелля «Mars as the abode of life» [1]), наконец, получена и в Москве и представляет много интересного. Лоуелль считает свою книгу (собственно курс лекций) за попытку основания новой науки—планетологии, являющейся промежуточным звеном между эволюционными учениями Лапласа и Дарвина.

По отношению к Марсу Лоуелль считает вопрос об его обитаемости разрешенным в положительном смысле. Вся книга разделяется на две части,—популярное изложение и научные данные, его подтверждающие. Он старается устранить два сделанные ему возражения: что температура на планете недостаточна для потребностей жизни и что на ней отсутствует атмосфера. Оба возражения ему удается устранить; особенно интересно доказательство присутствия в атмосфере водяного пара. Приведенные им фотографические спектры показывают группу линии *a*, более резко выраженную, чем даже в атмосфере земли (т.-е. в спектре луны).

Доказательство возможности жизни он видит с двух концов. Во-первых, он доказывает, что сине-зеленые пространства [2]) обязаны своей окраской покрову растительности, и подтверждает это тем любопытным фактом, что она представляет сезонную смену окраски, соответствующую нашему осеннему желтению, а, во-вторых, он объясняет явление двуконтурных каналов присутствием растительности в виде обочин по сторонам этих каналов. В пользу этого предположения говорит периодическое появление этих образований, и притом в

[1]) Марс как обиталище жизни.

[2]) Прежде считавшиеся морями.

направлении от полюсов к экватору и в соответствии с появлением вешних вод, получающихся вследствие таяния прекрасно изображенных у него полярных снеговых шапок.

Другой пространно развиваемый аргумент в пользу обитаемости Марса Лоуелль усматривает в необходимости признать в системе каналов искусственные сооружения высоко-разумных существ. Он остроумно сравнивает роль астронома-планетолога с полицейским детективом, по следам преступления отрывающим их авторов. Но на этот раз раскрываются не преступления, а добродетели. В своем, во всяком случае, остроумном рассуждении Лоуелль угадывает даже нравственные качества обитателей Марса. Они свободны от нашего узкого национализма, так как всеобщее бедственное положение планеты, доживающей свои последние дни, внушило им необходимость общей солидарности в борьбе с повсеместной засухой и понудило их построить общую оросительную систему, обеспечивающую всей планете влагу на счет тающих полярных льдов.

Но „предоставим астрономам"...; нас же, ботаников, интересует только объяснение зеленой поверхности Марса присутствием растительности. Это вероятное предположение Лоуэля могло бы превратиться в полную достоверность, если бы он мог доказать, что эти зеленые поверхности представляют спектр хлорофилла. Пока в спектре Марса мы не замечаем этой абсорбционной полосы, бросающейся в глаза в спектрах Урана и Нептуна, и сам Лоуелль ничего о своих новых наблюдениях спектров других планет не упоминает.

Но едва ли это отрицательное показание спектроскопического исследования можно считать окончательным. Дело в том, что зеленая площадь представляет всего $^3/_8$ всей поверхности планеты, и при таком преобладании постороннего света, как я это давно показал, спектр хлорофилла зеленых поверхностей, всегда не очень резкий, может быть маскирован. Для получения его необходим не интегральный спектр света всей планеты, а дифференциальный спектр его отдельных поверхностей. Разрешима ли практически эта задача,— конечно, может ответить сам Лоуелль, вероятно, знающий свой Марс лучше, чем кто-либо на земле. Во всяком случае, последнее слово в этом вопросе о том, что такое зеленые пространства на Марсе, остается за спектроскопом".

Уже и в этой заметке затрагивается вопрос о спектре хлорофилла на планетах Уран и Нептун; после того как была написана приведенная здесь заметка, была напечатана более подробная статья Лоуелля в „Nature". По поводу этой статьи К. А. Тимирязевым была написана небольшая заметка: „Возможна ли жизнь на других планетах?" Приводим текст этой заметки:

„Выпуск английского журнала „Nature" от 12-го ноября (н. ст.)

принес поразительные фотографии профессора Лоуелля спектров планет, причем мой привычный глаз был поражен присутствием в спектрах Урана и Нептуна абсорбционной полосы хлорофилла. При первой встрече с уважаемым товарищем В. К. Церасским я сообщил ему свои подозрения; нас обоих однако смутило то, что сам профессор Лоуелль в своем подробном сообщении парижской академии, правда, еще не снабженном фотографией, ничего не говорит об этих замечательных полосах. Но вот, в последнем выпуске того же „Nature" (3-го декабря н. ст.), другой ботаник, голландский профессор Бейринк, также опытный в этой области, приходит к тому же заключению. Согласное свидетельство двух экспертов, не сговорившихся между собою, живущих на противоположных концах Европы и даже не знакомых между собою, я полагаю, имеет некоторый вес.

Попытаемся возможно кратко объяснить читателям не натуралистам, что кроется под этой чисто технической фразой: „в спектре Урана и Нептуна замечена полоса поглощения хлорофилла".

Хлорофилл, т.-е. вещество, которым окрашены все зеленые части растений, по современному воззрению представляет из себя то химическое вещество, без которого не было бы жизни на земле. Оно обусловливает питание растения на счет воздуха. Оно представляет звено, которым связывается жизнь и солнце; в нем энергия солнца превращается в запас химической энергии, заключающейся в пище и освобождающих жизненных процессах человека, животных и растений. Поэтому уже много лет тому назад я предложил назвать процесс, совершающийся в растении при помощи хлорофилла, космической ролью растения [1]). Но, выражаясь так, я, конечно, имел в виду только связь между солнцем и нашей планетой; мысль о возможности распространить это понятие и на другие планеты, конечно, не представлялась мне чем-либо реальным [2]).

Известно, что профессор Лоуелль на своей Флагстафской обсерватории уже несколько лет производит наблюдения, которые приводят его к выводу, что Марс обитаем. Одно из делаемых ему возражений о невозможности жизни на Марсе за отсутствием воды ему, как известно, удалось в прошлом году устранить, показав присутствие в спектре абсорбционных полос водяного пара [3]). Но он шел далее, он высказывал мысль, что окрашенные в сине-зеленый, а в другую пору года в бурый цвет части поверхности Марса соответ-

---

[1]) Так и была озаглавлена лекция, читанная мною в Лондонском Королевском обществе в 1903 году. (Прим. К. А. Тимирязева).

[2]) Что, впрочем, не мешало мне, помнится, в шутку говорить покойному Ф. А. Бредихину: „Что вы носитесь с своим цианом и т. д.,—вот открыли бы вы хлорофилл на Марсе",—он в то время особенно увлекался исследованиями Скиапарелли. (Прим. К. А. Тимирязева).

[3]) В числе возражавших был и знаменитый А. Уолесс. (Прим. К. А. Тимирязева).

ствуют летней и осенней окраске растительности. Ему возражали, что трудно предположить, чтобы эволюция органического вещества в двух независимых мирах шла настолько сходным путем, чтобы дать в результате одно и то же сложное вещество, каким является хлорофилл. Если к спектрам Урана и Нептуна возможно будет применить то толкование, которое придаем ему мы с Бейринком, то это возражение превратится в самое блестящее подтверждение верности идеи Лоуелля.

Укажу на одну поразительную особенность. Положение спектральной полосы планет не вполне совпадает с полосой, наблюдаемой в растворах хлорофилла, но я уже давно указал [1]), что такое смещение и должно встречаться в предметах неравномерно окрашенных, какими и являются, конечно, поверхности планет.

Бейринк идет еще далее; он узнает не только полосы хлорофилла, но и другого растительного вещества, и указывает на сходство спектра планет со спектром красных морских водорослей. Кому случалось видеть с береговой кручи (напр., Salto del Tiberio, на Капри) красные поля водорослей, просвечивающие сквозь прозрачную воду Неаполитанского залива, пожалуй, могут себе представить что-либо подобное. Впрочем, лучше пока воздержаться от дальнейшего полета фантазии [2]).

Одно только очевидно, что если сходству спектров Урана и Нептуна и хлорофилла суждено оправдаться, то спектроскопу, этому изумительному наследию науки XIX века, мы будем не только обязаны раскрытием единства химического состава мирового вещества, не только раскрытием его, выражаясь словами сэра Нормана Локнера, эволюции, но и раскрытием сходства в основных чертах эволюции органического вещества в ближайших к нам частях космоса.

29-го ноября. *К. Тимирязев.*

3. Ответ проф. Персиваля Лоуелля (27 апреля 1909 года).

Обсерватория имени Лоуелля
Флагстаф.

Дорогой сэр!

Только что получил Ваше интересное письмо. Два года тому назад г. Слайфер [3]) делал снимки при помощи спектрографа с целью доказать присутствие хлорофилла. Он получил хорошие ре-

---

[1]) В Журнале Русского Химического Общества за 1872 г. и в Протоколах физического отдела О. Л. Е.

[2]) Простейшим объяснением сходства в составе органического вещества на различных планетах, конечно, явилась бы гипотеза Гельмгольца и Кельвина об его переносе чрез межпланетные пространства.

[3]) Выдающийся ученый сотрудник Лоуелля, результаты работ которого очень неудачно пытался опровергать русский ботаник проф. Арциховский.

зультаты для земных объектов, но для Марса дело гораздо труднее, частью вследствие малого количества света, частью вследствие особенного характера поставленной задачи. Растительность в сколько-нибудь значительных количествах встречается только в некоторых частях диска и расположить в этих частях щель спектроскопа почти что невозможно. Хотя со временем, быть может, мы с этой трудностью справимся. Вопрос этот занимает нас вот уже четырнадцать лет и г. Слайфер уже много работал с отраженным светом. Что касается Урана и Нептуна, то их физическое состояние заставляет предполагать, как я думаю, что там нет растительности [1]).

Благодарю Вас за присылку оттиска Вашей Крунианской лекции, которая исключительно хорошо написана.—Я был поражен ее началом [2]).

С глубоким уважением
Ваш искренно преданный

Персиваль Лоуелль.

4. Письмо К. А. Тимирязева сэру Виллиаму Тизельтон-Дайеру [3]).

Дорогой сэр Виллиам! 5/III 1922 г.

Вы должны были очень дурно обо мне подумать, так как я сильно запоздал с выражением моей глубокой признательности за честь, оказанную мне Королевским обществом, в чем, я думаю, я в значительной степени обязан Вам, проявлявшему ко мне дружеские чувства с первого нашего знакомства в мой первый приезд в Англию.

Никогда я не забуду, что благодаря Вам я имел счастье повидать в течение—увы, только нескольких часов, величайшего из гениев всех времен [4]). Позвольте мне передать Вам посланный вместе с письмом экземпляр сборника „Памяти Чарльза Дарвина", отпечатанный по поводу столетия со дня его рождения и содержащий несколько моих статей... И вот теперь стать членом славного общества, связанного с именем Ньютона и Дарвина, я считаю почестью, о которой только может мечтать человек науки.

[1]) Впоследствии сам Лоуелль указывал на поразительное совпадение полос в спектре Урана и Нептуна со спектром хлорофилла.

[2]) Сравнение тридцатилетней деятельности автора К. А. Тимирязева с фантастическим ученым, с которым встретился Гуливер и который восемь лет сидел, уставив глаза на зеленый огурец, запаянный в стеклянном сосуде.

[3]) Тизельтон-Дайер, директор ботанического сада в Кью близ Лондона; письмо написано после избрания К. А. Тимирязева в члены Лондонского Королевского общества.

[4]) Ч. Дарвина. Подробности свидания К. А. Тимирязева с Ч. Дарвином см. „Наука и Демократия". 1920 г. Госиздат., статья „У Дарвина в Дауне".

Сообщение Ваше, что физики особенно сочувствовали моему избранию, меня глубоко тронуло. Я убежден, что в настоящее время английские физики идут в первых рядах всей современной науки [1]). Я потому могу говорить об этом не будучи физиком, что я всегда утверждал и доказывал, что физиология не что иное, как физика, примененная к биологии.

Мне очень хотелось бы сейчас поехать в Англию и лично поблагодарить моих старых друзей и новых товарищей, но, к несчастью, вскоре после моего возвращения из Кэмбриджа с торжеств в память Дарвина меня постиг удар, и моя левая рука и нога еще не вполне исправно действуют.

Как бы рад я был поболтать с Вами о современном положении дарвинизма. Я вижу сейчас некоторые тревожные признаки реакции даже в самой Англии. Они проявляются в растущей популярности Бэтсона [2]), в „волне“ увлечения Бергсоном и в прославлении Бутлера. Мы все глубоко огорчены большой потерей, которую понесла Ваша семья и весь ученый мир. Я так живо могу себе представить сэра Джозефа [3]), как я его видел на съезде во Флоренции в 1874 году, и особенно свежа в памяти величавая фигура старца на столетнем юбилее со дня рождения его великого друга [4]).

Я, моя жена и сын шлют привет Вам, дорогой сэр Виллиам, и Леди Дайер.

Ваш искренно преданный

К. Тимирязев.

5. Письмо Тизельтон-Дайера к К. А. Тимирязеву.

Мой дорогой Тимирязев! 16/III—1912·

Вы не должны думать, что действия Королевского Общества зависят от индивидуальных взглядов его сочленов. Я думаю, что Совет Общества прилагает все старания, чтобы обозреть весь ученый мир и выбрать тех, кто больше других двинул вперед естественные науки. Я думаю, Ваше избрание должно было состояться, если бы даже многие из нас и не имели счастья считать Вас в числе своих

---

1) Намек на Дж. Дж. Томсона, Э. Рудерфорда, Лорда Кельвина, Лорда Рейлея и др.

2) Бэтсон, возражая Дарвину, выдвигал в противовес ему Менделя, а теперь утверждает, что в вопросе об эволюции мы ровным счетом ничего не знаем. См. К. А. Тимирязев. Чарльз Дарвин и его учение, часть II. Госиzд. 1922.

3) Сэр Джозеф Гукер, друг Дарвина, один из выдающихся ботаников; умер 96 лет от роду.

4) Джозеф Гукер присутствовал на торжествах в память Дарвина в Кембридже в 1909 году.

друзей. Конечно, все дело в Ваших трудах, значение которых было многими понято уже давно, и можно только радоваться, что, наконец, они получили должное официальное признание.

Наши физики всегда интересовались биологией, и мне доставило большую радость, что они усиленно поддерживали Вашу кандидатуру. В этом Вы всего более обязаны Вашей Крунианской [1]) лекции, которая произвела на них очень сильное впечатление.

В вашем письме Вы напомнили мне о том, какое удовольствие Вам доставило повидать Чарльза Дарвина. Я сердечно Вам признателен за очаровательное описание Вашего свидания с Ч. Дарвином, которое Вы мне прислали. Я могу добавить, что Вы были единственным человеком, для которого я решился дать письмо к Дарвину, зная, что состояние его здоровья не позволяло ему принимать кого бы то ни было. Я только сейчас узнал от Вас все подробности. Но Дарвин часто после того говорил, какое удовольствие доставила ему встреча и беседа с Вами.

Очень Вам благодарен за сборник „Памяти Дарвина"—увы, я не знаю русского языка, но мне обещали перевести Ваши статьи на французский.

Я сейчас занят составлением биографии-некролога серу Джозефу Гукеру для напечатания в известиях Королевского Общества. Для меня было большим наслаждением окунуться в воспоминания о том времени, когда он один только вместе с Лайелем знали о ходе работ Дарвина.

Вы совершенно правы, считая, что у нас в Англии начинается поход против теории Дарвина. Я считаю, что это объясняется волной самого грубого идеализма. Я сам идеалист в том смысле, что я не считаю материализм за окончательное объяснение. Но в области науки идеализм всегда был бесплоден и зловреден. Другая причина кроется в непонимании самой теории. Не нашлось еще такого математического ума, который оценил бы как следует теорию „естественного отбора". Дарвин сам сравнивал свою теорию с „принципом наименьшего действия" [2]). Наравне с этим принципом, естественный

---

[1]) Лекция, читаемая ежегодно в Королевском Обществе кем-либо из выдающихся биологов; в числе лекторов находятся Гельмгольц, Вирхов, Мечников. К. А. Тимирязев прочел в 1903 лекцию на тему „Космическая роль растения". Учреждена эта ежегодно-читаемая лекция на капитал, оставленный доктором Круном, современником Галилея.

[2]) Принцип, лежащий в основе механики в ее наиболее стройном изложении. В настоящее время с помощью этого принципа удается связать с механикой те области физики, которые, казалось, ей противоречили. Принцип наименьшего действия ведет свое начало от Гамильтона и Лагранжа (если не считать Мопертюи). Применение этого принципа к физике составляет одну из крупнейших заслуг Гельмгольца. Этим принципом интересуется в настоящее время все работающие в области теории квантов.

отбор обладает тем свойством, что, когда его усвоишь, он кажется неизбежным. Философия Бергсона представляется мне пустыми словами. Бутлера я отказываюсь принимать всерьез. Бэтсон не обладает, как мне кажется, научным складом мышления: он одним скачком делает выводы, не дав себе труда их хоть как-нибудь доказать. Что касается Де-Фриза, то, судя по некоторым работам, он мне кажется полу-помешанным (half cracked).

Я очень был огорчен, узнав, что Вас постиг приступ паралича. Я надеюсь, что явления эти, в конце концов, исчезнут, хотя процесс восстановления довольно-таки медленный.

В 1885 году такой же припадок случился с отцем моей жены (Джозеф Гукер. Ред.), припадки эти повторялись несколько раз, после чего врачи настояли, чтобы он переехал в деревню.

Это благотворно на него подействовало и он вполне оправился и был вполне здоров вплоть до самой смерти (1912), последовавшей внезапно.

Моя жена просит передать Вам и Вашей жене привет. Поклон Вашему сыну. Ваш искренно преданный

Виллиам Тизельтон-Дайер.

---

6. Письмо Тизельтон-Дайера К. А. Тимирязеву.

19/III—1912

Мой дорогой Тимирязев!

Я отправил Вам письмо 16/III, но после спохватился, что я, кажется, забыл приклеить марку. Вчера было воскресенье и почтовое отделение было закрыто. Сегодня же, зайдя на почту, я узнал, что письмо отправлено. Весьма возможно, что оно дойдет до Вас. Простите меня за эту рассеянность и не сочтите за неучтивый поступок.

Ваш *Виллиам Тизельтон-Дайер.*

---

7. Письмо К. А. Тимирязева Тизельтон-Дайеру.

Мой дорогой сэр Виллиам!

Я очень рад известить Вас, что оба Ваши письма я получил. Примите мою благодарность за Ваши добрые и крайне интересные письма. Было бы очень обидно, если бы Ваше первое письмо затерялось. Я очень рад, что я верно оценил деятельность Бэтсона и Де-Фриза.

Но что Вы скажете о профессоре зоологии [1]) и чиновнике отдела воспитания по нашему министерства просвещения, который прочел лекцию учащимся средней школы на тему „Два лжеца—Дарвин и Толстой"?! Посещение этой лекции было обязательно для учащихся.

Это событие действительно произошло несколько недель тому назад в Москве.

Последнее время я был занят не совсем обычным для меня делом—чтением корректур английского перевода моей книги „Жизнь растения". С великим удовольствием читаю Вашу статью в „Британской Энциклопедии"

Искренно преданный Вам *К. Тимирязев.*

---

8. Письмо Тизельтон-Дайера К. А. Тимирязеву.

18/V—1912.

Мой дорогой Тимирязев!

Вы были так добры прислали мне Вашу очаровательную книгу. Я сегодня просидел над ней целое утро. Я в восторге от той освежающей точки зрения, с которой Вы рассматриваете хорошо знакомые темы. Вы сделали великое дело, что перевели ее на английский язык. Вы знаете, как часто в наших английских книжках из-за деревьев не видно леса. В эту ошибку впадают многие из наших ботаников.

Я всю жизнь старался охватить растение во всей полноте; пока этого не сделаешь, многие детали останутся непонятными. Немного я думаю найдется сейчас людей, которые подобно Вам обладают даром синтеза достигнутого Вами. От всего сердца поздравляю Вас!

Ваш искренно преданный *Виллиам Тизельтон-Дайер.*

---

9. Письмо Виллиама Крукса К. А. Тимирязеву.

15/VI—1912.

Дорогой профессор Тимирязев!

Позвольте мне от всего сердца поблагодарить Вас за великолепный том „Жизнь растения", который мне в сохранности был сегодня доставлен. Я с великим удовольствием приступил к чтению.

---

[1]) А. А. Тихомиров, бывший попечитель учебного округа.

Ценность Вашего подарка увеличена более чем вдвое Вашим лестным для меня автографом, украшающим первую страницу.

С глубоким уважением, Ваш искренно преданный

Виллиам Крукс[1]).

10. Письмо Дукинфильда-Скотта К. А. Тимирязеву.

21/V—1912.

Дорогой профессор Тимирязев!

Приношу Вам глубокую благодарность за присылку Вашей книги „Жизнь Растения". Я читаю ее с величайшим интересом. Для нас в Англии было большим приобретением получить столь блестящее руководство—введение в физиологию растений—доступное широкому кругу читателей. Это, пожалуй, самая интересная книга, какую я когда-либо читал[2]). Я могу добавить, что Вам исключительно посчастливилось найти хорошего переводчика.

Английский стиль поражает меня: он прямо великолепен!

Моя жена просит передать Вам свой привет.

Ваш искренно преданный *Дукинфильд-Скотт*[3]).

---

1) В числе последних работ знаменитого химика и физика Крукса необходимо указать на изобретение спинтарископа,—прибора, позволившего наблюдать действия отдельных атомов. Этот прибор сыграл огромную роль в работах по изучению строения атома. Незадолго до смерти Крукс, на девятом десятке своей жизни, закончил большое исследование по изготовлению особого сорта стекла для очков, предохраняющих глаза работников на стеклянных заводах.

2) А. С. Шереметева.

3) Дукинфильд-Скотт—известный палеонтолог, открывший существование многочисленных переходных ископаемых органических форм и значительно содействующий своими работами развитию и укреплению учения Дарвина.

О принципе относительности А. Эйнштейна.

„Релятивизм [1]) как основа теории познания, есть не только признание относительности наших знаний, но и отрицание какой бы то ни было объективной, независимой от человека существующей, мерки или модели, к которой приближается наше относительное познание" (133 стр.). „Меньшинство новых физиков, под влиянием ломки старых теорий великими открытиями последних лет, под влиянием кризиса новой физики, особенно наглядно показавшего относительность наших знаний, скатились, в силу незнания диалектики, через релятивизм к идеализму" (365). „Ни единому из этих профессоров, способных давать самые ценные работы в специальных областях химии, истории, физики, нельзя верить ни в едином слове, раз речь заходит о философии" (349).

Н. Ленин. 1908 [2]).

Из открытий науки последнего времени особенно можно отметить две группы научных достижений. Первое — открытие строения атома и разложения элементов, увеличившее мощь человеческого познания природы и обещающее большие практические достижения в дальнейшем. Второе—принцип относительности и перестройка всего научного здания со стороны его принципов и всех из них вытекающих последствий.

Если первая группа достижений принимается всеми как нормальный и не вызывающий споров плод науки, то со вторым дело обстоит иначе.

С одной стороны, с самого своего возникновения принцип относительности вызвал и вызывает резкие принципиальные возражения части ученых, с другой стороны—он нашел себе сторонников не только среди ученых, но и среди людей, никак не могущих претендовать на какое бы то ни было отношение к развитию человеческого

---

1) Релятивный—относительный.

2) „Материализм и эмпириокритизм", страницы указаны по изданию 1920 г. Гос-

знания о мире и охотно по поводу принципа относительности трактующих об относительности и необязательности этого знания и о единственной достоверности лишь знания, построенного на умозрении. К последнему лагерю, впрочем, примыкают кое-какие ученые. Произведениями рук, главным образом, второй группы приверженцев принципа относительности заполняется книжный рынок популярной литературы.

Несомненно во всяком случае лишь то, что принцип относительности разбередил больное место науки и сорвал с нее ее обветшалые „абсолютные" одежки и тем открыл ее неприкрытые изъяны. Муравейник науки разворошен, и мы пока видим лишь суетню по штопанью получившихся прорех.

Мы подойдем к принципу относительности с общественной точки зрения, с точки зрения того, кому и как он служит в ожесточенной классовой борьбе.

Здесь же заметим, что у ученых польза их работ со стороны специально-научной зачастую стоит в противоречии с широким общественным значением их работ, поскольку это значение выражается в поддержке того или иного мировоззрения. Ученый может далеко двинуть науку и быть выразителем реакционных взглядов и—наоборот—трезвонить о революции и быть бесплодной смоковницей в науке.

Поэтому мы не будем касаться специальной, физической стороны принципа относительности и становимся лишь на общих исходных позициях Эйнштейна.

Так как принцип относительности в общем послужил пока что лишь на пользу тех групп буржуазного общества, которые чрезвычайно склонны в связи с переживаемым этим обществом крушением и посему к идеологическим уклоном в сторону религии, мистики и идеализма, утверждать относительность наших знаний вообще и возводить эту относительность в звание своеобразного абсолюта, то для нас особенно необходимым делается в точности разграничить и оценить как положительные, так и отрицательные стороны принципа относительности, чтобы твердо решить, какие из этих элементов в конце концов берут перевес. Это тем более важно, что некоторые из товарищей марксистов, в том числе и коммунистов [1]), склонны не видеть отрицательных сторон принципа относительности и говорит лишь о его „революционности". Тот факт, что принцип относительности особенно хорошо идет на пользу неокантианцам [2]), обслуживающим фи-

---

[1]) Что, например, показали прения, бывшие в свое время по вопросу о принципе относительности в социалистической академии, и недавно на партийных собраниях в в М. К. Р. К. П. (б.).

[2]) Неокантианскому толкованию принципа относительности посвящена книга Кассирера „Принцип относительности А. Эйнштейна", русск. перевод не удовлетворителен.

лософские потребности социал-соглашателей шейдемановского образца, лишний раз подчеркивает потребность с полной отчетливостью выяснить свою позицию по этому вопросу.

1.

Принцип относительности не только с особой силой вновь, после неоднократно делавшихся и ранее попыток, утвердил относительность пространства и времени, но и широко, как никогда, популяризировал такое воззрение. Можем ли мы согласиться с относительностью понятий пространства и времени или должны считать их абсолютными, т.-е. всегда и везде неизменными?

То, что нам является несомненным данным, существующим вне нас,—это материя. Движение материи дает нам возможность узнавать посредством органов чувств об ее существовании. Но то, что движется по отношению к одному телу, по отношению к другому телу может быть в покое. Земля находится в покое по отношению к находящимся на ней людям, но движется по отношению к солнцу и звездам. Вообще движение и покой какой-либо материи—такие ее состояния, которые определяются не сами по себе, а лишь по отношению к другим частям покоящейся или движущейся материи. Но даже и относительный покой какого-либо тела, например, стола по отношению к нам, не есть покой, как показала наука, а беспорядочное и беспрерывное, в известных пределах, ограниченное движение огромнейшего числа молекул и атомов, из которых составлен стол. Таким образом, и с этой стороны покоящийся по отношению к нам стол не является покоящимся вполне: он покоится, покуда мы его исследуем лишь в пределах, далеко превышающих масштаб атомов и молекул. Теперь же мы кроме того знаем, что и атом также составлен из большого числа еще меньших подвижных частей. Уже на этом примере видно, что наукой вполне подтверждается основное правило диалектического материализма — изменение количества рождает за известным пределом новое качество, „отрицающее“ предыдущее качество и в то же время заключенное в нем, вытекающее из него. Движущиеся электроны в известном числе дают нам атом — новое качество; движущиеся атомы дают нам обычные осязаемые движущиеся и неподвижные тела и т. д. Таким образом относительность покоя и движения есть необходимый вывод науки и диалектического материализма. Но здесь понятие покоя и движения относится к тому или иному материальному телу или части материи, исследуемым при тех или иных ограничительных условиях. Если же мы обратим внимание на материю как таковую, то на основании всего предыдущего мы должны сказать, что материя никогда не находится в покое. Тут

и там, в виде этого и того тела она может считаться относительно покоящейся, но в общем материя никогда не находится в покое. Поэтому совершенно прав Энгельс, когда он говорит, что „движение есть форма существования материи“ [1]). Именно не покой, не неподвижность, не неизменность, а движение и изменчивость — вот всегда присущие свойства материи, и лишь в пределах этого свойства мы можем наблюдать материю и относительно покоящейся и относительно движущейся.

Так как движение совершается в пространстве и времени, то мы можем сказать, что пространство и время суть формы существования материи и относительны так же, как относительно движение и относителен покой.

Таким образом, относительность пространства и времени для нас является необходимым и единственно возможным выводом из всего нам известного о природе и основе ее — материи. Противоположное утверждение абсолютного пространства и времени просто немыслимо для нас, так как оно требовало бы существования абсолютно неизменной и неподвижной материи, воплощающей в себе это абсолютное пространство и время. Таковой же материи нет.

Но нам могут возразить: а разве то пространство, которое мы себе представляем, когда думаем, обязательно должно быть относительным? Почему бы ему не быть абсолютным? Ведь наши представления о пространственных свойствах окружающего нас мира выразились в Эвклидовой геометрии, совершенно строго правильной и вот уже тысячелетия не опровергнутой; разве эта геометрия не является отражением абсолютного пространства?

Но происхождение Эвклидовой геометрии нам доказывает и относительный ее характер. Как самое название—геометрия — „искусство мерить землю“,—так и справки из древней истории говорят нам, что геометрия развилась в связи с потребностью сельского и пр. хозяйства, в связи с необходимостью правильно определять и делить площади земли и т. д. Тогда и зародились первые определенные геометрические представления и теоремы. Позже они уже были систематизированы Эвклидом (около 300 г. до Р. Х.) и сведены в стройную, логически правильную систему.

Каковые же реальные свойства мира отразились в Эвклидовой геометрии? Эвклидова геометрия есть геометрия, создавшаяся на ограниченном, но по сравнению с величиной человека достаточном большом участке земной поверхности. Физические условия, действующие на этой поверхности, и получили свое отражение в системе геометрии Эвклида. Прямые линии, проводимые

---

[1]) Энгельс, „Анти-Дюринг“, стр. 25, изд. „Московск. Рабочий“.

на земле, фигуры, даваемые твердыми прямолинейными отрезками на земной поверхности, как раз и дают нам в пределах всей доступной точности те отношения, которые и получили свое выражение в определениях, аксиомах и теоремах геометрии Эвклида. Если дополнить земную поверхность (ограниченный ее участок) силовыми линиями поля земного тяготения (направление их указывают падающие тела и прямо стоящие столбы), перпендикулярными к земной поверхности и поверхностями равного потенциала, параллельными земной поверхности, то мы получим то отвлеченное представление о трехмерном и Эвклидовом пространстве, которое выражается в Декартовых прямоугольных координатах.

Итак, геометрия Эвклида—по происхождению геометрия ограниченных участков земной поверхности, считающейся плоской (характерно, что древние всю землю представляли себе в виде плоской лепешки).

Но возникает вопрос, не простирается ли строение пространства, найденное на земной поверхности, на весь доступный нам мир? Очень легко убедиться, что этого нет. Если чертить параллельные линии по поверхности земли, то они будут линиями большого круга шаровой поверхности и будут конечными и пересекутся в двух точках. Геометрия поверхности шара не есть Эвклидова геометрия. Сумма углов треугольника, вычерченного на шаре тремя взаимно перпендикулярными плоскостями, проходящими через центр шара, равна трем прямым (углам). Точно также силовые линии поля земного тяготения не суть параллельные линии, а линии, сходящиеся в центре земного шара и т. д.

На основании последних открытий о том, что световой луч изгибается в поле тяготения, нельзя считать также, что геометрия Эвклида соблюдается и по отношению к световым лучам. Одним словом, в ограниченных пределах мы можем иметь пространство, являющееся в пределах всей доступной нам точности наблюдений Эвклидовым, ни ни о какой абсолютной значимости Эвклидовой геометрии не может быть и речи. Геометрия Эвклида имеет свой предел значимости: для линий, вычерчиваемых на земной поверхности,—меньший, для линий, образуемых лучом света,—значительно больший, но тот и другой ограниченный.

По мере того, как накоплялся человеческий опыт о мире, безраздельное господство Эвклидовой геометрии уменьшалось. Открытие Америки (1492), первое кругосветное путешествие (1519), торжество системы Коперника (1473—1543) были критическим периодом в развитии человеческого представления о мире. Накопившиеся факты отрицали старые взгляды, рост количества знаний вел к качественно новым воззрениям, внутри старого мировоззрения возникло его отри-

цание в виде Коперниковского воззрения. Процесс диалектического развития геометрических познаний привел на основе прочих увеличившихся опытных познаний человека к не-Эвклидовым геометриям.

Попытки доказательства аксиомы о параллельных линиях (лежащей в основе Эвклидовой геометрии), имевшие место с древнейших времен, начинают выражаться в отрицании самой аксиомы и в вытекающих отсюда неожиданных выводах, ведущих к не-Эвклидовым геометриям. Начиная с Саккери (1667 — 1733), через Гаусса (1777—1855), к Лобачевскому (1793 — 1866), И. Больяи (1802 — 1860), Риману (1826—1868) и Гельмгольцу (1821—1894) — вот путь открытия не-Эвклидовых геометрий.

Итак, наши геометрические представления также относительны и изменчивы, как относительны и изменчивы те общие отношения и свойства, в которых может нам являться материя. Если Эвклидова геометрия создалась стихийно на основе опыта и целиком соответствует опыту, то в не-Эвклидовых геометриях в конечном счете опирающиеся на опыт аксиомы могут комбинироваться и так, что дадут систему геометрии, не соответствующую в целом никакому из известных нам пространственных свойств материи так же, как произведения фантазии, будучи составлены из опытов добытых элементов, в то же время в целом могут и не быть отражением чего-либо действительно существующего...

Но как пространство, так и время является понятием относительным. Физически время мы измеряем тем или иным процессом — качаниями маятника, истечением песка или воды в песочных или водяных часах, процессом вращения земли вокруг солнца и т. п. Всякий иной процесс, скорость или продолжительность которого мы хотим измерить, мы сравниваем с избранным нами в виде физического времени процессом. Естественно, что ни о какой абсолютной неизменности времени также речи быть не может: если у нас маятник в данном месте колеблется с данной частотой, то в другом месте и при других условиях он будет колебаться с другой частотой, и наше физическое время, выражаемое в качании маятника, изменится. Точно также и все прочие процессы не могут считаться неизменными. Отсюда возникает вполне назревший в науке вопрос о том, каким процессом лучше измерять время так, чтобы оно было менее зависимым от условий опыта, а также вопрос о том, как изменяется физическое время в зависимости от изменения физических свойств того пространства, в котором протекает процесс времени.

Таким образом мы окончательно приходим к признанию относительности пространства и времени.

Однако, если вопрос о признании относительности трехмерного Эвклидова пространства был подготовлен открытием не-Эвклидовых

геометрий, то вопрос с относительностью времени застал физику почти врасплох. Утверждения об относительности времени, имевшие место до принципа относительности, не были столь основательны, как не-Эвклидовы геометрии и зачастую ограничивались одной декларацией относительности времени. Упомянем две из наиболее существенных попыток в этом направлении.

Так, еще в 1883 году известный физик Э. Мах писал в своей „Механике“ [1]): „Об абсолютном пространстве и абсолютном движении никто ничего сказать не может; это чисто абстрактные вещи, которые на опыте обнаружены быть не могут“... „Мы называем равномерным такое движение, в котором равные приращения пути соответствуют равным приращениям пути другого движения, выбранного для сравнения (вращение земли). Движение может быть равномерным относительно другого движения. Вопрос, равномерно ли движение само по себе, не имеет никакого смысла. В такой же мере мы не можем говорить об „абсолютном времени“ (независимо от всякого измерения). Это абсолютное время не может быть измерено никаким движением и, поэтому, не имеет никакого практического, ни научного значения; никто не вправе сказать, что он что-нибудь о таком времени знает,—это праздное „метафизическое понятие“.

Другой попыткой является попытка введения местного времени, сделанная физиком Лорентцем [2]), для перехода от одной неподвижной системы к другой—подвижной, дающая возможность сделать этот переход без изменения вида уравнений электромагнитного поля. Этот своеобразный счет времени для различных систем и был прообразом и предтечей принципа относительности. Именно Лорентцем даны были уравнения перехода от одной системы к другой (уравнения преобразования Лорентца), которые и послужили Эйнштейну для обоснования его специальной теории относительности. Однако Лорентцовы представления носили чисто формальный характер и не нарушили в физике господства абсолютного пространства и времени.

Отдельные мнения, которые раздавались в пользу относительности времени, не сыграли решающего значения, и абсолютное метафизическое время нераздельно господствовало в физике до Эйнштейна.

Принцип относительности Эйнштейна показал, насколько врасплох застала науку относительность времени и насколько крепко еще в головах физиков сидит метафизика. Приведем один пример. Еще в 1915 году проф. О. Д. Хвольсон, в известном своем „Курсе физике“, писал: „В теории относительности Эйнштейна стоит на первом плане

---

[1]) Э. Мах, „Механика“, русск. перев. 1909 г., стр. 187 и 191.

[2]) О. Д. Хвольсон, „Курс физики“, т. IV, 2, стр. 365.

совершенно новое и, с первого взгляда, непостижимо странное представление о времени" и далее так формулирует идею Эйнштейна: „Никакого абсолютного времени вообще не существует" [1]). Таким образом „непостижимым" является относительность времени, привычным и естественным—абсолютное время.

Вследствие этого тем более ощутительным показался переворот во взглядах физиков на время, который наступил (притом не у всех) с момента возникновения принципа относительности. Можно без всякого сомнения считать, что огромнейшей заслугой Эйнштейна и является именно широчайшая популяризация понятия пространства и времени. Поэтому можно только приветствовать, когда Эйнштейн подчеркивает, что „наследственные предрассудки о времени и пространстве не позволяли сомневаться в преобразовании Галилея при переходе от одного тела к другому", что „до появления теории относительности физика скрытым образом принимала, что значение указаний времени абсолютно, т.-е. независимо от состояния движения тела от счета" [2]).

Точно также приветствовать нужно слова Эйнштейна, когда он заявляет: „геометрические свойства пространства не самостоятельны, но обусловливаются материей" [3]).

Таким образом, окончательное упразднение представления об абсолютном пространстве и времени должно быть признано первейшей заслугой Эйнштейна.

Так же огромное значение имеет широта взглядов и богатство идей Эйнштейна, выразившиеся в новом сопоставлении различнейших областей: геометрии и физики, той и другой, и астрономии и т. д. и в новом освещении, которое было придано Эйнштейном, например, пониманию сущности тяготения, инертной и тяжелой массы и пр. Всегда для науки оказывалось полезным сопоставление ее различных областей, до тех пор оторванных; новое сопоставление фактов науки из ее различных отделов всегда давало толчок к ряду новых экспериментальных и теоретических исследований. Несомненно, что таковое значение принадлежит в большей степени теориям Эйнштейна. В этом заслуга Эйнштейна.

Наконец, едва ли бы представления Эйнштейна об относительности пространства и времени сыграли ту роль, которую они теперь играют, если бы они не были воплощены в математически разработанную теорию. Математические способности Эйнштейна и уменье, с

---

[1]) О. Д. Хвольсон. „Курс физики", т. IV, 2, стр. 366—367.

[2]) А. Эйнштейн, „О специальной и всеобщ. теории относительности", Изд. „Научн. Кн-ство", стр. 48 и 27.

[3]) loc. cit., стр. 102, а также см. его же „Эфир и принцип относительности", того же изд-ства, стр. 21.

которым подошел он к разрешению поставленных им перед собой задач, говорят так же в его пользу.

Но если Эйнштейн до известной степени (до какой теперь, едва ли можно решить) явился выразителем процесса дальнейшего диалектического развития науки, явился той личностью, которая воплотила в своих деяниях в течение долгого времени скрыто накоплявшиеся в науке новые возможности, отрицавшие старые научные воззрения, и в этом отношении должны приветствовать результаты его деятельности, то метод, каким пошел Эйнштейн при разрешении назревших проблем, мы никак принять не можем. Можно сказать, что Эйнштейн явился лишь бессознательным выразителем процесса ломки в науке, сознательные же формы, в которые вкладывает свои мысли Эйнштейн, целиком остаются в пределах старого. Провозглашая новое содержание науки, Эйнштейн пользуется старым методом, который находится в противоречии с провозглашаемым. Тут мы встречаемся с одним из характернейших противоречий современной науки: диалектическое развитие влечет ее неизбежно вперед, методические же формы ее остаются старыми и, очевидно, не могут быть иным в пределах разрушающегося буржуазного общества.

2.

Перейдем к рассмотрению метода Эйнштейна и вытекающих из него отрицательных результатов.

Ответ на этот вопрос Эйнштейн дает в своей речи, произнесенной в торжественном заседании прусской академии наук в Берлине 27 января 1921 года и изданной затем отдельной брошюрой под заглавием „Геометрия и опыт“ [1]). Здесь он дает ясный и точный ответ о своих взглядах на роль мышления и эксперимента в науке, именно в геометрии и физической теории.

Математика, в том числе геометрия, является одной из древнейших ветвей науки и потому одной из отвлеченнейших. Только историческим методом легче всего можно показать здесь взаимоотношение между человеческим опытом и теми абстрактными формами, в которые вылился этот опыт. Но Эйнштейну в общем чужд исторический метод. Он не разбирает происхождение математических истин, он декретирует это происхождение.

Что такое аксиомы геометрии?

„Аксиомы (геометрии)—свободное создание человеческого духа, отвечает Эйнштейн. Все остальные геометрические положения суть логические следствия аксиом, связанных с миром только общностью

[1]) См. русский перевод в издании „Научного Книгоиздательства“, см. стр. 5, 6, 7 и след.

терминов". В такой „аксиоматической геометрии под „точкой", „прямой" и т. д. следует понимать исключительно лишенные содержания схематические положения". И далее: „поскольку положения математики относятся к действительности, постольку они не верны; и они верны постольку, поскольку они не относятся к действительности"!

Не действительность, а свободные творения духа обладают, по Эйнштейну, безусловной достоверностью. Но обладаем ли мы вообще какой-нибудь способностью свободного творчества духа, совершенно независимо от действительности?

Разберемся в в этом вопросе. Давно известно, что, исходя из тех или иных допущений (аксиом), мы по правилам формальной логики можем построить безукоризненную систему наших представлений, будет ли то система геометрических теорем или система наших общих представлений о мире, его происхождении и пр. (в последнем случае система будет н е безупречна по своей логической стройности). Из имеющихся запасов наших знаний о внешнем мире мы можем абстрагировать те или иные понятия и сделать их аксиомами нашей системы. Эти аксиомы могут быть произвольно (произвольность эта все же относительна) комбинироваться нами, и лишь в этой степени мы обладаем „свободным творчеством духа".

Действительно, например, чорт с хвостиком есть „свободное создание нашего духа", однако же он составлен из реальных (полученных нами от внешнего мира) частей: козлиной или человечьей морды, рогов, копыт, хвоста, рук и пр. и пр. плюс к тому некоторая доля плутоватости и прочих отрицательных и положительных свойств человеческой природы. Точно так же и в области отвлеченного.

Наши „системы", построенные на взятых из реальности аксиомах, могут быть произвольной, не встречающейся в природе и противоречающей ей, комбинацией. Однако наши такие „свободные" творения могут быть и вполне равноценными представлениям заведомо и целиком полученным от внешнего мира. Палеонтолог, реконструировавший по какой-либо кости вымершего животного его истинный вид по всем правилам науки, может утверждать, что его „свободное" творение равноценно нашему представлению о действительно существующих животных.

Если мы за аксиому примем, что нет никаких впечатлений и представлений о внешнем мире, а есть только наши субъективные переживания, то мы построим философскую систему вроде беркleанской. Если мы допустим, что существует всемогущий вездесущий бог, то тоже получим в п р е д е л а х нашего допущения не противоречивую систему. Но все такие системы сразу теряют свою абсолютную истинность, если мы подвергнем поверке или сами аксиомы, в основе их

лежащие, или всю систему не со стороны логически формальной правильности и безупречности построения, а путем сравнения с миром действительности.

Реальность всего внешнего мира и в этом случае может рассматриваться в качестве аксиомы, но такой аксиомы за полную истинность которой нам говорит не только наш здравый рассудок, но и вся наша человеческая деятельность, возможность этой деятельности.

„Существование внешнего мира и возможность его познания доказываются прежде всего опытом и промышленностью. Существование и понимание явления природы доказывается тем, что мы сами его вызываем, порождаем из его условий, исследованных обычно лишь в результате упорного труда, и заставляем его служить нашим целям“ [1]).

Таким образом критерием и в области „свободных“ творений является действительность и ее законы, найденные учеными.

Естественно, конечно, что и в области математики мы имеем аксиомы, взятые из действительности и построенные на них системы теорем. Система аксиом, опирающаяся на наш опыт в небольших пределах земной поверхности, как мы уже показали, дает Эвклидову геометрию. Если мы в основу аксиом положим наш опыт о всем земном шаре, то мы должны сказать, что аксиома о параллельных линиях—не действительна и геометрия шаровой поверхности не есть Эвклидова геометрия.

Откидывая одни аксиомы и заменяя их другими, произвольно комбинируя аксиомы, мы получаем ряд не-Эвклидовых геометрий, при чем возможно, что некоторые из них не будут соответствовать чему-либо, существующему в мире действительности.

Но сами аксиомы и определения, с которыми оперируют геометры (точка, линия, поверхность и пр.), отнюдь не являются какими бы то ни было свободными творениями духа, но целиком взяты из внешнего мира.

Итак, критерием пригодности той или иной системы, если она построена строго логически, должно служить соответствие аксиом системы тем или иным реальным отношениям, к которым она прилагается.

Очень важно отметить, что многие теории и гипотезы в физике, химии и других отраслях науки были отвергнуты не потому, что они были неудовлетворительно построены со стороны логической, и не потому, что они не объясняли явлений природы. Нет, они такое объяснение давали и были безупречны со стороны логической, но это объяснение не выдерживало критики в лице именно своих по-

---

[1]) См. Энгельс, „Людвиг Фейербах“, издание В.Ц.И.К. 1918 г., стр. 40.

стулатов, аксиом, исходных положений. Так были отвергнуты гипотезы и теории теплорода, флогистона, электрических жидкостей и пр. Наши ограниченные знания выражаются в временно признаваемых за соответствующие действительности положениях, аксиомах, представлениях.

В известных пределах и до известного времени удовлетворяют одни аксиомы. Но накопление знаний, расширение нашего знакомства с внешним миром приводят к необходимости замен прежних аксиом и постулатов новыми, к отрицанию их. При таком взгляде наши умственные, абстрактные творения являются лишь отражением доступного нам в данный момент мира природы, и наше мировоззрение остается единым. Между „свободными творениями духа“ и „фактами живой действительности“ не получается никакой пропасти. Не так у Эйнштейна.

Допустив возможность „свободных творений человеческого духа“, независимых от опыта, Эйнштейн, как физик, лишь путем двойственности оправдывает необходимость обращаться к миру действительности. „Ясно, что, основываясь на системе понятий — аксиоматической геометрии, мы не можем иметь никакого суждения о взаимном соотношении тех существующих в действительности предметов, которые мы желаем назвать практически твердыми телами“—делает вывод из своих посылок Эйнштейн [1]). Пути к действительности не оказывается. Его приходится декретировать, как декретирована была сама аксиоматическая геометрия. Для того, чтобы иметь суждение о действительных телах, нужно, оказывается, создать вторую геометрию — практическую.

К счастию, ее получить не трудно. Для этого всего лишь нужно „подчинить пустым схематическим понятиям аксиоматической геометрии живые объекты действительности (переживания). Для этой цели достаточно прибавить только такое положение: в отношении различных возможностей взаимного расположения твердые тела обладают теми же свойствами, как тела Эвклидовой геометрии“.

И все это „подчинение“ проделывается Эйнштейном при заявлениях, что „Математика, вообще, и Геометрия, в частности, возникли из необходимости получить какие-либо сведения о соотношении действительно существующих вещей“, что „практическая геометрия покоится не только на логических заключениях, но и на индукции, исходящей из опыта и притом существенным опытом“.

Итак, независимо от опыта, свободным творчеством духа созданная, аксиоматическая геометрия и рядышком с ней, подчиненная ей,

---

[1]) „Геометрия и опыт“, стр. 7 и 8.

Практическая геометрия, покоющаяся на индукции и исходящая из опыта.

Чего здесь больше, смелости или... путаницы? Поистине от великого до смешного—один шаг!

После такой справки относительно взамоотношения опыта и теории в Геометрии нам делается понятным заявление Эйнштейна о значении физических теорий: „Геометрическо-физическая теория, как таковая, необходимым образом совершенно ненаглядна; она представляет собою исключительно систему определений. Но эти определения необходимы, чтобы установить мысленно связь множества действительных или воображаемых действующих на наши чувства событий. Сделать теорию „наглядной"—это значит представить себе все события полностью в том порядке, в котором их располагает теория" [1]).

Вот каков взгляд Эйнштейна на взаимоотношение продуктов мышления и действительности. Из этого взгляда вытекает и метод Эйнштейна. Мы вправе будем ожидать, что Эйнштейн, создавая свои физические теории, обратится к свободному творчеству духа, подчинит последнему объекты действительности, а если таковые не будут подчиняться, то... распорядится с этими объектами по своему усмотрению в порядке свободного творчества.

Посмотрим, оправдывается ли наше ожидание.

Принцип относительности возник в связи с отрицательными результатами опытов Майкельсбна и Морлэя и др. Эти опыты имели целью доказать изменение скорости света в зависимости от движения земли в пространстве или, обратно, скорость движения земли относительно межпланетного эфира, т.-е. той материальной среды, в которой разыгрываются электро-магнитные процессы, в том числе и свет. Отрицательный результат этих опытов мог толковаться или таким образом, что строение эфира таково, что скорость света в опытах Майкельсона и Морлэя остается постоянной, и тогда возникал бы вопрос об исследовании строения эфира, допускающего такой результат, или таким образом, что при тех условиях, при которых производился опыт, исключалась вообще возможность положительного результата, даже при условии зависимости скорости света от скорости движения системы, в которой наблюдается свет. В том и другом случае нужны были бы новые экспериментальные и теоретические исследования. Этим путем пошли такие ученые, как Лорентц и Фицжеральд и целый ряд других. Однако совсем иной путь избрал Эйнштейн. На основании результатов опытов Майкельсона и Морлэя и других он принял за аксиомы: во-первых, что световой луч распространяется в пустоте всегда с одной и той же скоростью, независимо от скорости равно-

[1]) loc. cit., стр. 19.

мерно-переносного движения координатной системы, по отношению к которой измеряется скорость света; во-вторых, что законы, управляющие явлениями природы, не зависят от состояния движения той координатной системы, относительно которой эти явления наблюдаются, если эта система не обладает ускоренным движением [1]). Но так как первое из этих положений никак не вытекало из прежних теоретических воззрений, то Эйнштейн задался вопросом: „мыслимо ли такое соотношение между местом и временем отдельных событий относительно двух тел отсчета, чтобы скорость света была для них постоянной" [2]).

При этом он пришел к выводу, что если время измерять процессом света и скорость света принять независящей от равномерно-переносного движения систем отсчета (даже если бы она нам и казалась зависящей), то тогда результаты Майкельсонова опыта будут объяснены допущением изменения времени и пространства, которое получается при переходе от одной системы к другой. Исходя из такого допущения, он построил математическое здание специальной теории относительности, приводящее как раз к уравнениям преобразования Лорентца, дающим математическую зависимость времени и пространства от равномерно-переносного движения. Таким образом, относительность времени и пространства получилась не вследствие экспериментального исследования свойств материи, а в результате мысленных операций, такого допущения, которое само по себе не только не является бесспорным, а как раз и должно было быть объяснено. Почему скорость света остается неизменной? В чем заключается вообще процесс света, свойством какой материальной среды он является? На это специальная теория относительности не только не давала ответа, но даже исключала и запрещала какой бы то ни было ответ. „Специальная теория относительности запрещает нам принимать эфир состоящим из частиц, поддающихся исследованию во времени" [3]), декретирует Эйнштейн. Когда создавалась специальная теория относительности, она вообще устраняла эфир, как материальный носитель процесса света. „Эфира вообще не существует" [4]),—вот та точка зрения, на которой стоял сначала Эйнштейн при создании специальной теории относительности. Такая точка зрения естественно вытекала из провозглашенных им двух постулатов. Действительно, постоянство скорости света не мирилось ни с каким из имевшихся физических представлений о строении эфира и о сущности процесса света, а так как

---

[1]) Эйнштейн, „О специальной и общей теории относительности", Научн. книг-ства, стр. 29 и сл.; см. также статью Эйнштейна в „Новых идеях в физике". Сборник третий, стр. 73—75.

[2]) „О спец. и общей теор. от-сти", стр. 30.

[3]) „Эфир и принцип относительности", стр. 18.

[4]) loc. cit., стр. 15. Сборник третий „Новых идей в физике", стр. 75.

Эйнштейн не ставил себе задачей разрешение вопроса объяснения механизма света, допускающего постоянство его скорости распространения в различно движущихся системах, то вообще отбросил представление о материальном носителе электромагнитных процессов, понятие об эфире. Эйнштейн предпочел логически формальный подход к делу: выставил аксиомы, построил на них теорию и отбросил то, что противоречило или не разрешалось теорией.

Но такой подход не устранил противоречий из специальной теории относительности. Утвердив в качестве аксиом постоянство скорости света, Эйнштейн воздвиг в физике метафизическое понятие абсолютной неизменности, противоречащее всему нам известному о природе. И в то же время этот абсолютно неизменный процесс является у Эйнштейна физическим выразителем относительного, т.-е. изменчивого времени, и это опять-таки в то время, как другой постулат независимости процессов природы от равномерно-переносного движения системы должен был бы, казалось нам, как раз говорить о том, что и время, как физический процесс, должно было бы быть именно независимым от равномерно-переносного движения системы, как и требуют уравнения преобразования Галилея-Ньютона.

Построив специальную теорию относительности, Эйнштейн не удовольствовался приложением принципа относительности лишь к системам с равномерно-переносным движением и задался целью построить такую теорию, где бы относительность играла ничем не ограниченную всеобщую роль. Естественно, что, перейдя к новой исходной точке зрения, Эйнштейн по чисто логическим соображениям принужден был отрицать кое-что из того, что он установил ранее. Так, он устранил абсолютную неизменность скорости света от движения, признал необходимость существования эфира и т. п. Проследим и этот путь развития мысли Эйнштейна.

От вопроса о том, почему одну из Галилеевских систем нужно предпочесть другой, и ответа, что никакого предпочтения оказано быть не может, он перешел к вопросу о том, могут ли быть вообще системы, которые чем-либо отличаются от других, если они находятся в каком угодно движении. Специальная теория относительности исключала своими положениями системы с ускоренным движением, признавая, что в этом последнем случае может быть вполне установлено, что именно движется и что остается в покое. Но „подобным положением вещей не может, однако, удовлетворяться ни один последовательно мыслящий человек“. Он спрашивает [1]: „каким образом возможно, что определенные тела отсчета (или их состояния движения) отличаются от других тел отсчета (или их состояния дви-

[1]) „О спец. и общ. теор. отно-сти“, стр. 65.

жения)? Какое основание для предпочтения одних тел другим?".

И вот, считая, что нет никаких препятствий для утверждения всеобщей относительности законов природы, Эйнштейн постулирует: „Все тела отсчета равноценны для описания природы (формулировки общих законов природы), в каком бы состояния движения они ни находились". Это одно из положений всеобщей теории относительности. Но так же как в специальной теории относительности с принципом относительности сочетается принцип абсолютного постоянства скорости света, так и в теории всеобщей относительности с принципом относительности сочетается другой принцип, именно: равенство тяжелой и инертной массы. „То же самое качество тела обнаруживается в зависимости от обстоятельств то как „инерция", то как „тяжесть" [1]).

На этих принципах и строит Эйнштейн свою всеобщую теорию относительности. При этом он поступает так же, как и в специальной теории относительности. Если в последней оказался ненужен эфир, то здесь он провозглашается; если в специальной теории относительности декретирована была зависимость пространства и времени от равномерно-переносного движения системы, то здесь для осуществления неизменности выражения законов в любой (Гауссовой) системе, т.-е. с любым состоянием движения, отбрасывается прежнее определение зависимости времени и пространства от движения, отбрасывается Эвклидова геометрия и вообще устанавливаются новые зависимости, новые пространственно временные взаимоотношения. Создается новая формально логически построенная теория, которой подчиняют действительность, и предоставляют желающим проверять степень этого подчинения на опыте. Что же касается „аксиоматически" утвержденных различных исходных положений, то дается рецепт, как их мыслить, чтобы не сбиться с толку. От этого рецепта отступать не разрешается. Но заслушаем еще раз самого Эйнштейна.

Допустив равноценность ускоренного движения существованию поля тяготения, Эйнштейн чисто логическим путем пришел к выводу, что, во-первых, световой луч в поле тяготения распространяется вообще криволинейно, во-вторых, то, что „закон постоянства скорости света в пустоте, являющийся одной из двух основных предпосылок специальной теории относительности, не может по общей теории относительности выполняться повсюду" [2]). Но этим последним следствием уничтожается чисто логически, абстрактно, вне всякого опыта декретированная раньше зависимость пространства и времени от дви-

---

[1]) loc. cit., стр. 60.

[2]) loc. cit., стр. 69.

жения, основывающаяся на постоянстве скорости света в пустоте. „Разумное определение времени с помощью часов, расположенных в покое относительно тела отсчета, следовательно, невозможно". „Однако и определение пространственных координат наталкивается в данном случае в начале на непреодолимые трудности"... „Таким образом, все соображения, развитые нами, о всеобщей относительности становятся под знаком вопроса", заключает сам Эйнштейн [1]).

Но способность к „свободному творчеству духа" тотчас спасает положение. Всеобщая осносительность законов природы, пространства и времени не укладывается в Эвклидову геометрию, не мирится с пустым (после упразднения эфира) пространством. Значит, нужно объявить недействительной Эвклидову геометрию, снова вернуть к жизни эфир и т. д. „Принимая во внимание эти результаты (т.-е. затруднения. А. М.), мы приходим к убеждению, что общая теория относительности не может рассматривать пространственно временную непрерывность, как Эвклидову", — умозаключает Эйнштейн, вводя Не-Эвклидову геометрию [2]).

Теперь также вспоминает Эйнштейн, что „отрицать эфир—это в конечном счете значит принимать, что пустое пространство не имеет никаких физических свойств" [3]). И он создает эфир, но только такой, какой требуется его теорией, с запрещением выходить за пределы последней. „Нельзя представить себе этот эфир состоящим из частей, которые можно исследовать во времени; таким свойством обладает только весомая материя; точно так же нельзя применять к нему понятие движения" [4]) и т. д.

Здесь, как и в специальной теории относительности, наш ум остается неудовлетворенным. Почему эфир есть среда, но лишенная всех свойств характерных материи. Почему искривляется луч света в поле тяготения и каков при этом механизм светового явления и т. д. Ответа на эти вопросы не только нет, но и возможность этих ответов вообще устраняется в всеобщей теории относительности теми ограничениями, которые она ставит мышлению и природе.

Мы не будем рассматривать здесь, как пришел Эйнштейн к вопросу о конечности мира и т. д. То, что нами приведено, вполне достаточно для оценки как исходных точек, так и самого метода, которым идет Эйнштейн.

Выше мы показали, что теоретические системы тогда могут быть признаны соответствующими действительности, когда их аксиомы вполне соответствуют этой действительности или вся система во всех

[1]) l. c., стр. 73—75.
[2]) l. c., стр. 85.
[3]) „Эфир и пр. от-сти", стр. 19.
[4]) l. c., стр. 27.

своих следствиях и положениях подтверждается опытом. У Эйнштейна мы не только не видим доказательства основательности со стороны эмпирической обоснованности выставленных им постулатов—аксиом, но и вообще не находим связи между „свободными“ теоретическими построениями и опытом. Если Эйнштейн заявляет, что „теория относительности выросла из электродинамики и оптики“ и даже „сообщила теории Максвелла-Лорентца такую степень очевидности, что если бы даже (!) опыт говорил менее убедительно в ее пользу, физики все же были бы убеждены в ее справедливости“ [1]), то это просто одна из непоследовательностей Эйнштейна, лишний раз подчеркивающая, что для него конечным критерием является не опыт, а умозрение. Так, действительно, на умозрении и строится вся теория относительности,—кроме опытов Майкельсона и Морлэя, опыта Физо, имеющих объяснения и с других, чем Эйнштейнова, точек зрения, констатирования равенства инертной и тяжелой массы, экстраполирования принципа относительности классической механики, никаких бесспорных экспериментальных данных, лежащих в основе теорий Эйнштейна, нет. Но зато процветает мысленный эксперимент: мысленное допущение наблюдателей со скоростями, необозримо далекими от всего нам доступного, мысленная эквилибристика с часами и установлением одновременности, мысленное доказательство равенства инертной и тяжелой массы путем представления себе свободно парящей в пространстве и подтягиваемой за веревку комнаты, мысленное представление того, что было бы, если бы не земля вращалась вокруг своей оси, а весь мир вращался бы вокруг земли и т. д. и т. п... Вследствие такого умозрительного подхода зависимость между пространством, временем, движением и пр. состояниями материи родились лишь из головы Эйнштейна. Доказательства искривления пути светового луча в поле тяготения, объяснение движения перигелия Меркурия—якобы доказывающие Эйнштейнову теорию, до тех пор не являются каким-либо доказательством их, пока не будет доказано, что Эйнштейновы аксиомы сами по себе основываются на опыте и согласуются с ним, тем более, что указанным фактам дают объяснения и иные, чем Эйнштейнова, теории. По Эйнштейну, убедительнейшим доводом в пользу правильности его теорий является принцип относительности, для него ясный сам по себе и являющийся как бы неотъемлемым требованием человеческого духа, независимо от опыта.

Мы же не можем согласиться на признание необоснованных требований духа к существованию всеобщей относительности. Такое отношение к опыту, к миру живой действительности, приравниваемой Эйнштейном к нашим переживаниям, вообще объясняется извра-

---

[1]) „О спец. и общ. теор. от-сти“, стр. 40—41.

щенным взглядом Эйнштейна на соотношение опыта и свободных творений нашего духа, как мы показали это уже выше.

Подведем теперь общие итоги относительно применяемого Эйнштейном метода.

У Эйнштейна извращены отношения между продуктами нашего мышления и между явлениями природы. Существуют „свободные творения духа, независимые от опыта, и существуют „живые объекты действительности (переживания)“. Связь между ними устанавливается объявляемым нами подчинением вторых первым. Получается дуалистический идеализм, так свойственный кантианству [1]). Естественно, что, строя на таком двойственном фундаменте свои теории, Эйнштейн теряет какую-либо твердую точку опоры и не находит предела своему свободному творчеству, обнаруживает неумение сочетать мышление с накопленным опытом. Поэтому он так легко и по одним только логическим требованиям то уничтожает, то создает то, что в науке возникло, как мы показали выше, в результате долгого упорного труда.

Мы не можем не отвергнуть как основы, так и весь метод Эйнштейна.

Перейдем теперь от метода к содержанию некоторых положений Эйнштейна.

3.

Главнейшее содержание работ Эйнштейна—это утверждение всеобщей относительности. Уже одно слово всеобщая, которое можно с успехом заменить словом абсолютная, т.-е. метафизическая, заставляет нас ближе присмотреться и поостеречься такой относительности.

Пусть вы, любезный читатель, едете в вагоне поезда ж. д., и с вами случается несчастье; поезд терпит крушение, налетев на препятствие. В вагоне все летит вверх ногами, и вы получаете удар в голову, но не настолько, чтобы лишиться в дальнейшем способности мыслить. Придя в спокойное состояние, с хорошей шишкой на лбу, вы умозаключаете на основании всего вам известного о действительном мире, что шишка ваша—результат того, что поезд наскочил на препятствие. Но, оказывается, вы заблуждаетесь. Оказывается—вы могли бы думать, что не поезд наскочил на препятствие, а земля со всем прочим миром и вместе с препятствием на рельсах наскочила на вас. Оказывается, по Эйнштейну, ничто вас „не вынуждает сводить толчок к „истинному“ ускорению вагона. Свое переживание

[1]) От кантианства Эйнштейновы взгляды отличаются тем, что Эйнштейн не считает пространство и время субъективной формой созерцания.

вы можете интерпретировать так: „Мое тело отсчета (вагон) остается в покое. В нем действует, однако (во время торможения), направленное вперед в отношении к нему переменное во времени поле тяжести. Под действием последнего железнодорожное полотно вместе с землею движутся неравномерно, таким образом, что их первоначальная скорость, направленная назад постоянно убывает. Именно это поле тяжести и вызывает толчок назад, испытываемый наблюдателем“ [1]).

Итак, оказывается, по Эйнштейну, нельзя доказать, что движется поезд или земля под поездом. Точно так же оказывается, что напрасно „Коперник целый век трудился, чтоб доказать земли вращение“, оказывается, что все равно вертится ли земля вокруг своей оси и солнца или солнце и весь мир вертятся вокруг земли. Даже более того, если хотите, можете рассматривать, что—когда Эйнштейн шевелит своими мозгами, осуществляя всеобщую относительность, то не в этих мозгах происходит процесс движения, а весь мир странно движется и переплетается, то возникая, то исчезая (как пресловутый эфир). Вот к чему приводит всеобщая относительность! Можем ли мы согласиться с безразличием, с двусмысленностью и двойственностью, которые вводит Эйнштейн в толкование природы?

В утверждении всеобщей относительности для выражения законов природы положен в основу принцип относительности классической механики, развитый до применения к каким угодно системам и движениям. Что значит этот принцип классической механики? Если мы едем в равномерно поступательно-движущемся поезде и в вагоне находим, что все законы (в пределах доступной нам точности) явлений природы те же, какими мы их находим, производя исследования в неподвижном здании своей лаборатории, то откуда мы знаем, что все же именно мы едем, или это только заблуждение?

Если мы говорим об относительности наших знаний и форм, в которых эти знания выражаются, то совсем не в смысле всеобщей метафизической относительности. Действительно, древним казалось, на основании их опыта, что земля есть плоская лепешка, и это представление выражало их опыт. Но по мере того, как опыт расширялся и совершенствовались методы оценки данных опыта, люди совершили первое, а затем и последующие кругосветные путешествия, накопили точные астрономические наблюдения—было бы безумием оставаться на старой точке зрения. И мы говорим: знания древних были относительны, они выражали только ничтожную долю из возможных сведений о природе.

Только по отношению к этим сведениям их воззрение могло считаться правильным. Но накопление человеческих знаний никогда

---

[1]) „О спец. и общ. теор. относ-сти“, стр. 64.

не останавливается, мы все более и более узнаем строение природы, и поэтому всякое застывшее в своих формах и содержании знание мы можем считать лишь относительным. Но это значит, что от менее достоверного значения мы диалектически, скачками, Коперниканскими переворотами переходим все к более и более достоверному. Получается вывод, что относительность наших знаний по мере роста этих знаний все уменьшается, не исчезая никогда, ввиду невозможности познать до конца весь мир как в его малом, так и в большом. Таким образом не от ограниченной ко всеобщей относительности, но, наоборот, от почти всеобщей относительности знаний дикаря к все меньшей и меньшей относительности наших современных научных познаний, все более и более приближающихся к познания природы. Мы считаем, что чем менее относительны наши познания, т.-е. чем более они отражают абсолютную истину действительности, тем выше мощь нашего знания. У Эйнштейна—наоборот: „В далеко идущем ограничении, налагаемом таким образом на законы природы (требованием, соблюдением всеобщей относительности. А. М.) и лежат, заявляет Эйнштейн, те возможности дальнейшего исследования, которые кроются в общем принципе относительности!“ [1]).

Такое наше общее утверждение об относительности нашего знания опирается именно на возможности устранения этой относительности возрастанием все большей и большей достоверности нашего знания и вполне согласуется с нашим пониманием принципа относительности классической механики. Когда мы говорим, что в равномерно-движущемся вагоне мы находим все законы такими же, как и тогда, когда вагон был неподвижен, то это лишь то, что мы отвлекаемся от целого ряда известных нам обстоятельств и абстрагируем лишь опыт об одной стороне явлений природы. В действительности законы в движущемся вагоне и в покоящимся не одинаковы. Если мы наблюдаем качание маятника в неподвижном вагоне, то это значит, что между маятником и землей существует взаимодействие, происходящее с некоторой конечной скоростью.

Качания маятника в движущемся вагоне происходило бы совершенно так же, как и в неподвижном, если эта скорость взаимодействия была моментальной, чего вообще в природе не наблюдается. Поэтому, вообще говоря, на основании этих соображений мы можем утверждать, что линия отвеса, отмеченная в вагоне, когда он был в покое не будет совпадать с линией отвеса, когда он пришел в равномерное движение, так как в последнем случае скорость движения вагона будет складываться со скоростью взаимодействия земли и отвеса или маятника.

---

[1]) l. c., стр. 90.

Принцип классической механики значил бы, в прямом смысле слова, существование абсолютно независимых явлений природы или бесконечно больших скоростей взаимодействия.

Законы классической и Эйнштейновской механики рассматривают явления природы в самых их простых проявлениях движения материи, при этом происходит отвлечение от целого ряда таких сторон и явлений, которые всегда имеются на-лицо. Только при этом условии мы получаем закон относительности классической механики. Если мы говорим, что эти законы оправдываются небесной механикой, то мы снова делаем утверждение, основанное на сознательном опущении некоторых существенных обстоятельств. Если нам кажется, что земля как и всякое другое небесное тело, выражает своим движением эти законы, то только потому, что мы пренебрегаем, например, такими явлениями, уже нарущающими полное соответствие законам классической механики, как, например, существование космической пыли, приливов и отливов, падение метеоритов и т. п. Таким образом, чем далее обогащается познаниями наука, тем более она может показать, что принцип классической механики есть принцип, выражающий лишь часть ваших знаний, т.-е. принцип совсем не всеобщий, как хотелось бы того Эйнштейну. Наоборот, если мы захотим обобщить весь наш опыт о мире, то мы должны сказать, что принцип относительности классической механики не приложим ко всему опыту, и это наше знание, этот наш вывод выражен в другом более общем законе—во втором законе термодинамики.

Если мы посредством журавля у колодца хотим зачерпнуть воду ведром, то мы напрягаем свои мускулы, чтобы преоборoть силу тяжести груза на обратном конце журавля; в нас происходят процессы сгорания органических веществ; мы выдыхаем легкими углекислоту и т. д. Но вот мы зачерпнули воды, и ведро с водой, подтягиваемое грузом журавля кверху, подымается, и мы снова совершаем еще некоторую работу. Но если бы мы теперь какой-нибудь посторонней силой совершили процесс в обратном порядке, т.-е. заставили бы ведро с водой опуститься в колодец, там выплеснуть воду и затем подыматься и принуждали бы наши руки к противоположным движениям, чем тогда, когда мы своими силами доставали воду, то мы не вернули бы нашим рукам обратно потраченной силы, нашим мускулам сгоревшее органическое вещество, не вогнали бы в легкие углекислоту и не разложили бы ее на кислород и органическое вещество и т. д. С точки же зрения одних только законов механики это должно было бы быть возможно. Во всем этом процессе мы можем вполне утверждать, что именно мы производили работу при доставании воды, и второй принцип термодинамики, говорящей о необратимости процессов, происходящих в нас во время работы, дает нам указание и

на то, чтобы ясно различать, что движется и что находится в покое.

Законы классической механики относятся к движению отдельных материальных тел и частичек, тогда как закон термодинамики относится к движению большого количества таких отдельных тел или частиц и являются по отношению к законам классической механики, так сказать, законом высшего порядка. Здесь опять мы видим пример того как увеличение количества (тел, частиц) приводит к качественно новым отношениям. Поэтому и методы исследования, применяемые термодинамикой, уже иные, здесь играет значительную роль статистический метод, не имеющий значения для классической механики.

Возводить в абсолют законы классической механики, как делает Эйнштейн, значит отказываться от возможности найти законы более сложных отношений. Если мы в движущейся системе на основании законов механики не можем показать, что движется и что покоится, и не имеем различия между различными системами, то будет ничем не оправдываемой экстраполяцией за пределы годности утверждение, что и на основании иных законов мы не установим такого различия. Если мы говорим, что именно поезд равномерно движется, то этим мы утверждаем не существование движения самого по себе, не абсолютное движение поезда, а утверждаем то, что в поезде (именно в паровозе) сосредоточена причина движения, что именно с некоторыми явлениями в нем связаны **п е р в ы е** во времени явления, которыми начинается и прекращается движение поезда. Утверждать, что так же происходило бы явление, если бы причина движения была связана с землей, у нас нет еще никаких данных. Поэтому наше житейское земное определение того, что движется, если не точно и не строго в терминологии, то достаточно обосновано. Если мы на основании законов механики не можем доказать, что именно движется— земля вокруг оси или весь мир вокруг земли, то у нас есть иные законы, основанные на наблюдении иных, более сложных, явлений, которые дают возможность ответить на поставленный вопрос. Если нам зададут вопрос, что более вероятно: движение земли вокруг оси или мира вокруг земли, то мы ответим, что вероятно первое и совершенно невероятно второе. Таким образом, не на основании законов механики, а на основании законов более сложных явлений, мы в состоянии различить принадлежность движения той или иной системе и именно потому, что термодинамика имеет дело с более сложными явлениями, она применяет в качестве метода не только статистику, но и теорию вероятностей. Основывать принцип относительности лишь на механических законах, это—значит игнорировать законы других явлений и ограничивать наше собственное знание.

У Эйнштейна требование всеобщей относительности ничем, кроме требования его духа, не оправдывается и навязывается природе вопреки всему известному о ней.

Кроме такой двойственности точек зрения, Эйнштейн вводит и двойственность, двусмысленность в объяснение каждого явления природы с ускоренным движением. Если в поезде все полетело вдребезги, то мы говорим, что это действие толчка. Что это значит? Это значит, что задержка поезда рождает какие-то до сих пор еще неисследованные силы инерции, пропорциональные массе. Эйнштейн нам предлагает эти силы назвать еще силами тяготения, действующими также пропорционально массам, и ими объяснять те же явления. Приобретаем ли мы от такой двусмысленности что-нибудь? Ничего кроме гипотезы тождества инертной и тяжелой массы и теряем в то же время однозначное объяснение явлений природы. Гипотезу тяготения, данную Эйнштейном, мы можем принять как гипотезу и подвергнуть при первой возможности опытной проверке, но мы не можем принять целую теорию, вернее, философию объяснения явлений природы, утверждающую в физике двусмысленность, при чем для одного из двусмысленных объяснений служит упомянутая и еще никем не доказанная гипотеза.

Метафизический характер мышления Эйнштейна обнаруживается, кроме рассмотренных метафизических понятий „абсолютного постоянства скорости света „абсолютной относительности", „абсолютного, лишенного механических свойств эфира" и пр., в его стремлении во что бы то ни стало создать законченную картину мира.

Показав, что Ньютонова теория тяготения стоит в некотором логическом противоречии с предположением о пространственно и временно бесконечным миром с повсюду в среднем одинаковой плотностью материи, Эйнштейн схватывается крепко за возможность представления „конечного, но все же неограниченного мира". Ради этой идеи, гармонирующей с другими его идеями, он перестраивает все представления о мире и, прежде всего, наши представления о твердых телах. „Как можно представить свойства твердых тел, касающиеся их взаимного расположения (прикосновения) такими, чтобы они соответствовали теории конечности мира?"—задается вопросом Эйнштейн и пускает в ход свою способность к „свободному" творчеству [1]). Он рассматривает мир как целое, определяет его размеры, плотность и

[1]) „Геометрия и опыт", стр. 20.

т. д. и создает (насколько ему удается) цельную, замкнутую картину мира. Для полной замкнутости он старается уничтожить и последнюю, по его мнению, шероховатость: противоположение между материей электромагнитного происхождения и эфиром тяготения. Если бы удалось устранить это противоположение, „тогда бы, заявляет Эйнштейн, стушевалось противоположение эфира и материи, и вся физика была бы замкнутой системой мысли, подобной всеобщей теории относительности, охватывающей геометрию, кинематику и теорию тяготения" [1]).

Но что значит создать замкнутую систему мысли? Мы уже в истории человечества видели, в лице религии и философии, попытки создать эти „замкнутые системы мысли" и все неудачные. Ввиду ограниченности находящихся в распоряжении человека сил (человек еще ни разу не проникал за пределы господства поля земного тяготения, не перелетал еще межпланетных расстояний), его знания ограничены, и всякая попытка создать замкнутую систему означает лишь то, что к известному нам о мире, но не являющемуся чем-либо законченным, примышляется произвольно то, чего не хватает для замкнутости системы, и тем самым вносится произвол и выдумка, рано или поздно вскрывающиеся и гибнущие вместе с замкнутой системой.

Но даже если бы наши знания были несравненно полнее наших теперешних, то и тогда мы не имели бы надежды на создание „замкнутой системы". Замкнутая система означала бы, что мир хотя бы в известном отношении познан до конца, что в этом отношении дальнейшее знание невозможно. Но этого быть не может, так как объект нашего познания—материя—формой своего бытия имеет движение. То, что мы познали теперь и здесь, в другое время и в другом месте может предстать нам в новых отношениях, требующих нового познания и т. д. До той поры, пока есть движение, до той поры не может быть законченного, замкнутого познания каких-либо отношений. Требование „замкнутой системы мысли"—метафизическое требование абсолютной неизменности.

Таким образом, и в этом отношении, т.-е. в стремлении познать мир как целое и создать замкнутую систему мысли, Эйнштейн остается метафизиком.

Итак, мы не только не приемлем метод Эйнштейна, не только отвергаем его взгляды на взаимоотношение сознания и бытия, но не можем принять и того метафизического содержания, которым наполняет Эйнштейн свои теории.

---

1) „Эфир и пр. от-ности", стр. 26.

4.

Взглянем теперь на теории Эйнштейна с общественной точки зрения, т.-е. с точки зрения, кому и как в классовом обществе служат его идеи.

„Совокупность... производственных отношений образует экономическую структуру общества, реальное основание, на котором возвышается правовая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обусловливает собой процесс жизни социальной, политической и духовной вообще. Не сознание людей определяет их бытие, но, напротив, общественное бытие определяет их сознание“ [1]).

Но если бытие определяет сознание, то это еще не значит, что сознание постигает бытие. Даже наоборот, бытие буржуазного общества таково, что определяемое этим бытием сознание не в состоянии постигнуть бытия этого общества, вплоть до тех пор, пока буржуазное общество не будет разрушено вместе со всеми его идеологическими надстройками.

Буржуазия „заинтересована в сохранении капитализма и верит в его прочность и в его вечность. Поэтому она не в состоянии подглядеть и подметить такие явления и такие черты в развитии капиталистического общества, которые указывают на его непрочность, на его неизбежную гибель (или даже на его возможную гибель), на его превращение в какой-нибудь другой строй жизни“ [2]).

В этом одно из характерных противоречий буржуазного общества. Но если так обстоит дело с буржуазными общественными науками, то как оно обстоит с буржуазным естествознанием, так же являющимся одной из форм общественного сознания?

Естествознание вообще и особенно физика, химия и механика имеют, с одной стороны, самую тесную связь с производственными отношениями и производственной техникой, обусловливающими технику научных исследований и форму производства их (для буржуазной науки характерно индивидуальное, ничем, кроме спроса, и не регулированное, и не связанное творчество отдельных ученых, хаотическая разобщенная между различными дисциплинами научная литература и т. д.), с другой стороны, наука в своих отвлеченных выводах соприкасается с такими идеологическими проявлениями общества, как философия, религия, общественные науки и т. п.

---

[1]) К. Маркс, „К критике политической экономии“. Изд. „Шиповника“ 1907 г., стр. XIII, см. также К. Маркс, „Капитал“ т. I. пер. Базарова и Степанова, изд. 1909 г., стр. 37 и след.

[2]) Н. Бухарин, „Теория исторического материализма“, стр. 10.

Если развитие техники и рост производственных сил общества происходит по присущим им законам, то то же самое мы наблюдаем и в естественных науках. Техника последних десятилетий все более и более совершенствуется, накопляется все новый и новый опытный материал, и этому изменению присущи свои еще не исследованные законы. Но как и в общественных науках, так и в естественных буржуазная наука не только не постигает по существу имеющийся опытный материал, но постигает его в извращенном виде, дает ему толкование навязывающее то взаимоотношение между фактами, которого в действительности нет, но которое соответствует прочим идеологическим формам данной стадии развития общества. И в этом характерное противоречие буржуазной науки в области естествознания.

И это противоречие, никогда не отсутствовавшее, все растет по мере того, как буржуазное общество от периода своего расцвета переходит к периоду своего упадка. Если конец XVIII и начало XIX века характеризуются тем, что естествознание одевается в материалистический (метафизический) костюм и служит целям революции, потому что еще революционна и сама буржуазия, то уже к концу XIX века на сцену выступает естествознание, облеченное уже в идеалистическое одеяние, сштопанное Махом, Пирсоном и их союзниками и потерявшее в этом одеянии свой революционный характер. В дальнейшем на сцену выступает неокантианство. Если Эйнштейн свое научно-философское происхождение имеет от Маха, то его идеалистический дуализм примыкает непосредственно к неокантианству [1]).

Все более и более выявлявшееся банкротство с начала религии, а затем и философии не приводит к освобождению буржуазного естествознания от метафизики. Война сначала с религией, а затем с философией кончается к концу XIX века стыдливым примирением естествознания с этими оплотами реакции. Ученые, открещиваясь от философии, начинают проповедывать ее под флагом науки. Создается своя „домашняя философия“ [2]). Характерно в этом отношении признание Ауэрбаха: „До сих пор физик заимствовал... основные представления, особенно о пространстве и времени, из философии, он правоверно принимал их такими, какими они были представлены в

---

[1]) О влиянии Э. Маха на Эйнштейна говорит сам Эйнштейн в своей статье „Ernst Mach“, помещенной в журнале „Physikalische Zeitschrift за 1916 г., № 7, стр. 101 и сл. Здесь он говорит (стр. 102): „По крайней мере о себе самом я знаю, что на меня огромное посредственное или непосредственное влияние оказали Ю м и М а х“.

От кантианства Эйнштейновы взгляды прежде всего отличаются отношением к пространству и времени, как отмечено выше.

Вообще, повидимому, Эйншейн не примыкает ни к какой философской системе, строя свою.

[2]) Слова Э. Маха.

его распоряжение философом Кантом. Для естествоиспытателя, конечно, это был только кусок материи, отсутствовала выкройка; точнее говоря, философ предоставил физику вырабатывать единицы и производить точные измерения. Физика исполняла свою задачу самым добросовестным и аккуратным образом. Но результат был самый неожиданный: физическое измерение привело философское понятие к абсурду, т.-е. к неразрешимым внутренним противоречиям. Современному физику не остается ничего иного, как взять разработку понятий в свои руки. Коротко говоря, физик, до сих пор нанимавший квартиру у философа, вынужден строит себе собственный дом" [1]).

Но к чему свелась эта постройка? К тому, что не только план собственного дома оказался составленным по образцу наемной квартиры, но в этот собственный дом перетащили кое-какую старую метафизическую и идеалистическую обстановку. Прогнали философию в дверь, она вошла в окно вновь выстроенного дома.

Великолепное подтверждение такому взгляду дают теории Эйнштейна.

Неизбежность развития науки обусловила в Эйнштейне его разрушительные стороны, уничтожение абсолютного пространства и времени и пр.; с другой стороны, пребывание науки в общем в старых буржуазных идеологических формах дает и этим разрушительным идеям старую форму. В Эйнштейне мы хотя и видим уже начало новой науки, но пока еще в одеянии старого. Строя „новый дом", наука еще не освободилась от влияния идеелистической и метафизической философии.

Но она и не может освободиться от него в тех условиях распада буржуазного общества, которые ее окружают, особенно в Германии, где и пришлось появиться на свет и развиться теориям относительности. Если в России буржуазия проявилась в результате кризиса капитализма и мировой войны совершенно и исчезла с лица земли, то в Германии она повисла на волоске и естественно, что у обслуживающей буржуазию интеллигенции от этого плохое самочувствие.

„Среди все растущей социальной нужды в народе, с жутким ожиданием взирающим (в лице буржуазии. А. М.) на свою будущность, среди интеллигенции, в порыве пессимизма подхватившей мысли о гибели западной культуры, с ураганной силой развилось религиозное движение. Размеры этого движения могут привести в изумление даже знатока истории умственной жизни Германии. Бесконечно растет число свободных религиозных обществ. Инвалиды мировой войны, купцы, офицеры, студенты, художники — все они объяты желанием

---

[1]) Ауэрбах, „Пространство и время и т. д.", стр. 11 изд. Госиздата.

создать себе новое миросозерцание на метафизической основе" [1]), отмечает один наблюдатель.

Такая идеалистическая атмосфера окружала и окружает теории относительности. Естественно, что провозглашение Эйнштейном „всеобщей относительности" было встречено буржуазной интеллигенцией с восторгом. Неуменье и невозможность для ученых отмежеваться в пределах буржуазного общества от его влияний привели к тому, что принцип относительности стал служить исключительно религиозным, метафизическим настроениям.

То же происходит и у нас в Р.С.Ф.С.Р. В давное время появилось более 25 отдельных изданий популярно-научного характера о принципе относительности, составляющих в общей сложности более 2.000 страниц и из этих страниц около 100 посвящено критике и притом непоследовательной, страниц около 200—300—сдержанному изложению взглядов Эйнштейна и остальные 1.500 страниц пропаганде идеализма и метафизики, а попутно и научного шарлатанства, и все это прикрывается **именем Эйнштейна!** [2]).

Каково же должно быть наше отношение к принципу относительности Эйнштейна и вообще буржуазному естествознанию? Мы приемлем весь тот опытный материал, который добыт буржуазными учеными, мы приемлем все те выводы и обобщения, которые сделаны из этого материала под давлением логики накопления этого опытного материала, но мы отвергаем все, что вызвано влиянием буржуазного общества как на метод, так и на форму изложения естествознания.

Отвергая все буржуазное в естествознании, мы должны разрабатывать наш диалектический метод, превращая его в **диалектическую методологию естествознания**. Нам так же, как и в общественных науках, важны и в естествознании ученые, проникнутые пролетарской идеологией. Кризис буржуазного естествознания, естественно совпадающий и обусловленный кризисом буржуазного общества, говорит нам, что буржуазная наука ищет и пока не находит нужного ей метода.

Но мы знаем, где выход.

„Современная физика лежит в родах. Она рождает диалектический материализм. Роды болезненные" [3]).

А. А. Максимов.

---

[1]) Проф. Е. М. Браудо, „Новые течения немецкой мысли" (1918—1922). Издание „Начатки знаний", П., стр. 33.

[2]) Часть популярно-научной литературы о принципе относительности рассмотрена нами в 7—8 № „Под знаменем марксизма".

[3]) Н. Ленин, „Материализм и эмпириокритицизм", стр. 319, изд. 1920 г.

Несколько мыслей о диалектике.

В своем предисловии к „Фейербаху“ Фр. Энгельс говорит, что после того, как попытка его и Маркса изложить их точку зрения на гегелевскую философию была уничтожена „критикой мышей“, „прошло более сорока лет, и Маркс умер. Ни ему, ни мне,—говорит Энгельс,—не пришлось вернуться к названному предмету. Иногда мы высказывались насчет нашего отношения к Гегелю, но нигде не изложили его во всей полноте“.

Так как это предисловие было написано в промежуток между вторым и третьим изданиями „Анти-Дюринга“, то, очевидно, Энгельс сам не считал изложение „Анти-Дюринга“ тем изложением во всей полноте, о котором он говорит в предисловии к „Фейрбаху“.

Между тем „Анти-Дюринг“ является едва ли не единственной книгой в нашей литературе, более всего отвечающей этому требованию. Идеологи пролетариата, которые только и могли выполнить эту задачу, прежде чем получить возможность теоретически в необходимой полноте обосновать свою точку зрения, должны были на практике доказать ее состоятельность.

Теперь, когда открыты пути для всестороннего теоретического изучения вопроса, уже предпринимаются первые шаги в этом направлении.

„Теория исторического материализма“ т. Бухарина является такой попыткой, и притом попыткой первой. Естественно поэтому, что ее появление ожидалось с нетерпением, и что, появившись, она вызвала горячие дебаты вокруг себя. Но как ни естественно было ждать горячих дебатов, все же действительность превзошла ожидания, вызвав со стороны некоторых такую непримиримую оппозицию против книги т. Бухарина, которая трудно поддается объяснению, если принять во внимание, что спор ведется в пределах одной и прочно спаянной партии по основному вопросу ее идеологии. Если т. Бухарина обвиняют в том, что он под видом диалектического материализма проводит взгляды никого другого, как Дюринга, да притом еще чуть ли не с точным воспроизведением его терминологии, то либо книга т. Бухарина ложна, либо она изложена недостаточно ясно, как того следовало бы требовать от учебника. Мы склонны думать, что спор возник именно ввиду недостаточной ясности изложения.

Поэтому, быть может, не будет лишней новая попытка подойти к этому основному вопросу марксова учения.

Что такое диалектика?

Диалектика, это—наука о законах развития.

Но, в таком случае, в чем же отличие диалектики от обычных эволюционных учений, вытекающих из причинности? Если диалектика есть просто наука о законах развития, то ведь любой философ и ученый должен будет признать диалектику, поскольку он признает закон причинности. Однако, рассматривая диалектику как голую причинную цепь, составляющую в своей совокупности развитие явлений, мы упрощаем ее и уничтожаем то, что характеризует ее сущность. Диалектика не есть только простая цепь явлений, связанных между собой законом причинности. В дополнение эволюционному учению, рассматривающему мир, как совокупность процессов, изменя-

ющихся по законам природы, диалектика утверждает, что, невзирая на разнообразие этих процессов и законов, охватывающих всю жизнь природы, каждый из них подчинен высшим и общим законам алгебраически предопределяющим развитие каждого процесса, несмотря на его индивидуальные черты и особенности. Пока мы переходим от звена к звену в причинной цепи процесса, мы убеждаемся в логической необходимости развития на том участке, который мы рассматриваем, и мы не знаем, в каком направлении развертывается эта цепь причин и следствий. Но как только мы обращаемся к помощи диалектики, развитие процесса тотчас же становится для нас ориентированным и мы улавливаем перспективу. В своей совокупности этот ряд причин и следствий оказывается расположенным в согласии с общей схемой диалектического учения.

Энгельс дает следующее определение диалектики: „Диалектика представляет собою не более как науку о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления". Во всем известном месте „Капитала" Маркс, касаясь диалектики, указывает на то, что его диалектический метод представляет прямую противоположность гегелевского. Отсюда можно заключить, какое значение имеет гегелевская диалектика в учении Маркса. Как же Гегель понимал диалектику. Диалектика, говорит он, „есть, собственно говоря, истинная природа определений разума вещей и вообще конечного. Размышление философское есть прежде всего выход за пределы изолированных определений и их взаимоотношение, при чем эти определения, вступая во взаимоотношения, сохраняют, впрочем, свое изолированное существование. В противоположность этому диалектика, это—такой имманентный выход, при котором односторонность и ограниченность определений разума представляются тем, чем они являются на самом деле, т.-е. отрицанием. Все конечное обречено на самоуничтожение. Диалектический элемент составляет поэтому движущую душу научного прогресса и представляет принцип, благодаря которому только и получается имманентная связь и необходимость в содержании науки".

Сущность гегелевской диалектики заключается в том, что **абсолютная идея, чистое мышление**, неизвестно где пребывающее, создает и познает этапы развивающегося бытия, исходя только лишь из себя, из внутренней необходимости. Созданное чистым мышлением понятие, само в свою очередь принудительно порождает новое понятие, целиком связанное с первым и таящееся в глубине его. Этот непрерывный процесс в своем „инобытии" представляет природу. Таким образом творцом действительности является чистое мышление. Но как происходит развитие этого процесса? Все конечное обречено на самоуничтожение. Все ограниченное, выйдя за свои пределы, приходит к самоотрицанию. Поэтому, поскольку понятие определено, оно тем самым создает новое противоположное себе понятие. Таким образом первое понятие ведет к своему собственному отрицанию. Но это новое понятие в своем дальнейшем развитии дает тоже отрицание. Следовательно, получается отрицание отрицания первого понятия. Однако это—не простой возврат к исходной точке, а высшая ступень, разрешающая возникшее противоречие. Новое понятие, преодолевшее противоречие, само порождает отрицание, и таким образом мышление движется вперед. Но, двигаясь вперед, все конечное идет к самоуничтожению, следовательно, в своем развитии бытие изменяется не только количественно, но и качественно. На определенной ступени количественные изменения, не вносившие перемены в качество, внезапно приводят к новому качеству, отличному от прежнего.

Таково в общих чертах учение Гегеля, которое Маркс назвал диаметрально противоположным своему. Поэтому тот сумеет правильно понять диалетику Маркса, кто сумеет надлежащим образом „поставить на ноги", стоящую „на голове" гегелевскую диалектику. Посмотрим, в чем эта противоположность заключается. Гегелевская диалектика исходит из того положе.

ния, что основой сущего является абсолютная идея, которая движется вперед силой противоречия порождаемых ею понятий. При чем абсолютная идея не нуждается ни в каких внешних данных, создавая их, наоборот, сама из себя. Если оставить в стороне мистическую основу этого воззрения, чуждую трезвому уму, все же возникает ряд неразрешимых затруднений, которые надлежит рассмотреть не потому, что они поражают идеалистическую диалектику Гегеля, а потому, что одновременно они являются лучшим подтверждением диалектического материализма. Итак, оставим то, что сущность этой абсолютной идеи нам совершенно неизвестна; но она желает создать бытие только лишь из самой себя, не черпая извне ничего. И вот на первом же шагу она прибегает к движению. Но откуда могло возникнуть понятие движения? Единственно лишь привнесением извне через наблюдение над реальным миром. Таким образом гегелевская диалектика начинает с того, что нарушает тот запрет, который она сама на себя наложила. В противоположность этому наблюдение как раз является основой материалистической диалектики. Путем наблюдения мы как раз и устанавливаем истинность нашей диалектики.

Дальше. Но как же все-таки это движение возникает у Гегеля? В силу проявляющегося во всем отрицания. Отрицание поистине является „той подгонной пружиной", которая дает движение. Но посмотрим, каково оно у Гегеля.

Первой ступенью логического процесса Гегеля является понятие чистого бытия, бытия, отвлеченного от всех своих свойств, тожественного понятию ничто. Через это ничто Гегель ведет величественное построение полного бытия, и в этом движении второю ступенью его после ничто является нечто, которое возникло путем отрицания понятия ничто. Нечто в свою очередь через отрицание дает иное и т. д. Гегель приходит к созданию всех свойств и качеств бытия. Но какова природа этого отрицания? Отрицание может быть двоякое: либо чисто логическое (А, не-А, белое, не-белое), которое ограничивается лишь голым отрицанием первого понятия, не внося кроме этого ничего нового. Либо оно может быть действительным противоположением, отрицающим первое понятие путем утверждения другого утвердительного понятия (белое, серое). Какова же природа гегелевского отрицания? Очевидно, что оно не может быть первого рода. Чисто логическое отрицание не может породить такое понятие, которое вместе с исключающим его понятием соединилось в общем понятии, преодолевающем противоречие. Но если гегелевское отрицание есть реальное противоположение, то тогда, спрашивается, как притти к нему исключительно логическим путем, поскольку это противоположение заключает нечто новое по сравнению с первым понятием? Единственно, как это может сделать гегелевская диалектика, это—путем незаконного для нее внешнего восприятия и рефлективного сравнения, но в таком случае „диалектика не есть диалектика чистого мышления". Она, добавим мы к недосказанной мысли идеалистического критика Тренделенбурга, становится диалектикой материи, ибо то, что незаконно для идеалистической диалектики, то становится сильнейшим орудием в руках материалиста.

Поставленный таким образом на ноги диалектический материализм сводится, следовательно, к следующему. Мир состоит из ряда возникающих и уничтожающихся процессов, происходящих в материи. Поэтому вещи, участвующие в этих процессах, не являются застывшими, а постоянно изменяются. А раз они изменяются, значит они в своем развитии приходят к отрицанию того, чем они раньше были. То что было вчера, отлично от сегодняшнего, которое отличается от того, что будет завтра. Следовательно, если мы изучаем какой-нибудь процесс, то, рассматривая силы, действующие в нем, мы можем сказать, что эти силы, согласно диалектике, неминуемо создадут в своем развитии такое соотношение сил, которое приведет к состоянию, отрицающему первое состояние процесса. Такова таким образом внутренняя

логика всякого процесса, где бы он ни происходил и какими бы особенными чертами он ни отличался.

Подтверждение этому дают наблюдения над явлениями природы и человеческого общества. В „Анти-Дюринге“ Энгельса имеется немало соответствующих примеров. Сочинения Маркса целиком построены на диалектике и как бы представляют сплошной пример диалектики. Здесь, между прочим, уместно было бы коснуться некоторых из этих примеров, которые у Энгельса оказались изложенными недостаточно точно. Сами по себе эти неправильности, разумеется, ничуть не уменьшают строгости изложения „Анти-Дюринга“, но устранение их желательно, хотя бы для того, чтобы лишить злобствующих критиков возможности торжествовать по пустякам. Один из таких критиков проф. Васильев в своей книге „Целое число“ снисходит до критики Энгельса и его „мистической диалектики“, совершенно не понимая сути вопроса. Хорошо уже, что наши ученые начинают заглядывать „в Энгельса“. Когда они научатся понимать его? [1]).

На стр. 122 „Анти-Дюринга“ приводится такой пример отрицания: „Возьмем любую алгебраическую величину a. Если мы отрицаем ее, мы получим $(-a)$. Если же мы подвергнем отрицанию это отрицание, помножив $(-a)$ на $(-a)$, то получим $+a^2$, т.-е. первоначальную величину, но на высшей ступени, именно, во второй ступени“. Здесь прежде всего бросается в глаза искусственность и произвольность рассуждения, здесь ясно первое отрицание, которое из (a) дает $(-a)$; но почему второе отрицание получается помножением $(-a)$ на $(-a)$ неясно. В самом деле, допустим, что в начале мы взяли величину $(-a)$; тогда первое его отрицание даст $(+a)$, а второе отрицание должно дать $(+a)$, помноженное уже на $(+a)=(+a^2)$, т.-е. не отрицательную, а положительную величину. Далее, на стр. 109 говорится: „Противоречием является, например, то, что корень из A может быть степенью A, а все-таки $A^{1/2}=\sqrt{A}$“. Здесь надо отметить, что само по себе в равенстве $A^{1/2}=\sqrt{A}$ никакого противоречия нет. Энгельс, очевидно, здесь имеет в виду то, что тожественность законов степеней и законов корней является подтверждением диалектического отрицания. На определенной ступени развития математике пришлось по необходимости от понятия степени перейти к обратному понятию корня, но вслед за этим математика пришла к обобщению этих двух понятий введением дробных показателей. Там же приводится и другой пример: „Противоречие представляет и то, что отрицательная величина может быть квадратом какой-либо величины, ибо каждая отрицательная величина, помноженная на себя самое, дает положительный квадрат“. Здесь можно сказать буквально то же, что и относительно предыдущего примера. Противоречия непосредственно нет в том, что „отрицательная величина может быть квадратом какой-либо величины“, ибо этим утверждением мы уже обобщаем число включением в него понятия о мнимых числах. А потому дальнейшее: „Ибо каждая отрицательная величина, помноженная на себя самое, дает положительный квадрат“, напрасно заключает в себе в скрытом виде ограничение числа положительной и отрицательной областью. Между тем и этот пример, как и все развитие понятия о числе, блестяще подтверждает диалектическое отрицание. При известных условиях, созданных практическою потребностью, математика принуждена была от понятия вещественных чисел перейти к обратному понятию о мнимых числах, но в дальнейшем своем развитии математика убедилась, что вещественные и мнимые числа представляют две сущности одного и того же понятия комплексного числа. Историю математики можно рассматривать как образец диалектического развития. Наконец, есть еще один пример в „Анти-Дюринге“, требующий некоторых разъяснений. Но вопрос, затрагиваемый в

---

[1]) По поводу критики проф. Васильева мы будем иметь случай побеседовать в одном из ближайших номеров журнала.

нем, столь серьезен, что рассмотрен попутно быть не может, и представляет, пожалуй, самостоятельную тему. Здесь можно ограничиться только указанием этого места, которое в русских изданиях оказалось сильно напутанным и даже сохранившим немецкие опечатки (стр. 123 рус. изд. 1918 г.).

Обращаясь вновь к значению работ основоположников марксизма, мы видим, что они представляют первый подход к объяснению явлений природы и человеческого общества с точки зрения диалектического материализма. В этой трудной задаче они не имели помощников и они, конечно, не могли колоссальную задачу пересмотра всех наук выполнить своими силами. Но с тех пор многое изменилось. Теперь есть возможность подойти к систематическому решению этой задачи. Для этого найдется достаточно сил. Необходима только правильная организация дела. К тому же развитие науки само невольно заставляет даже „метафизические головы естествоиспытателей" бессознательно обращаться к диалектике. Чтобы показать, до какой степени диалектика проникла в науку, хотя об этом ученые и не подозревают, я обращусь к наиболее сложной и в то же время интересной области естествознания, к космогонии. Среди различных космогонических гипотез совершенно особое место занимает блестящая и в то же время правдоподобная теория происхождения земли и луны, она принадлежит Джорджу Дарвину, сыну великого эволюциониста. Исходя из основных механических принципов, при помощи сложнейших математических приемов, Джордж Дарвин разработал теорию развития нашей планеты и ее спутника, по стройной, логичности своей подобной теоремам Эвклида и в то же время опирающейся на очевидные и неопровержимые факты. Малоизвестность этой теории среди неспециалистов заставляет изложить ее в кратких чертах.

Загадка происхождения земли и луны таится в простом, казалось бы, факте приливов и отливов, производимых луной. Луна, которая представляется нам такой простой, в действительности являет одну из сложнейших задач небесной механики. Вместе с солнцем луна с землей образуют такие сложные сплетения движений и сил, что еще до сих пор эта задача, которую астрономы называют задачей о трех телах, не решена до конца.

Разумеется, нет возможности изложить здесь сколько-нибудь подробно теорию Дарвина. Даже освобожденное от математического анализа, изложение теории будет во многом неясно и непонятно.

Итак, причина заключается в приливах. Громадные массы воды, которые поднимаются под действием лунного притяжения в местах, где луна проходит через меридиан и у антиподов образуют непрерывное движение воды, заключающее в себе колоссальные источники энергии. Теоретически эту энергию нетрудно даже использовать. Но, спрашивается, откуда эта энергия берется? Допустить самопроизвольное возникновение ее невозможно, следовательно, источником ее является либо земная энергия, либо лунная. Исследование этого вопроса показывает, что источником ее является энергия вращения земного шара вокруг своей оси. За счет скорости его вращения происходит работа приливов и отливов. Но здесь вступает в силу закон, известный в динамике под названием закона постоянства момента количества движения системы. Согласно этому закону уменьшение доли земли—в общем количестве вращения—должно компенсироваться увеличением другой части количества движения системы, именно увеличением доли луны, которое выразится в удлинении радиуса лунной орбиты. А это по закону Кеплера приведет к удлинению времени обращения луны вокруг земли. Итак, в двух словах, явление приливов приводит, во-первых, к замедлению вращения земли, т.-е. к удлинению суток [1]) и одновременно к удалению луны от земли и удлинению месяца [2]).

---

[1]) Будем считать сутками время вращения земли вокруг оси.

[2]) Будем считать месяцем время полного обращения луны вокруг земли.

Этот вывод можно было бы сразу предугадать. В самом деле. Так как угловая скорость вращения луны меньше угловой скорости самой земли, от приливные волны должны явиться для земли своего рода тормозом.

Эти изменения происходят чрезвычайно медленно. Они недоступны нашему наблюдению, но их достоверность несомненна. Они действуют сейчас, они должны будут действовать в будущем и у нас нет никаких оснований полагать, что их влияния не было в прошлом. А раз это так, то в таком случае, обращаясь назад в прошедшие времена, мы увидим обратную картину все большего приближения луны к земле и сокращения суток. Идя так сколько угодно далеко, пропустив мимо себя всю историю человечества, возникновения животного и растительного мира, известные нам геологические периоды и уйдя еще дальше вглубь, мы, наконец, подойдем к такому периоду, когда сутки были равны нынешним 12 часам, затем 7,5 и наконец 4 часам. Трудно сказать, когда это было: по крайней мере миллионов пятьдесят лет тому назад. Но если бы мы увеличили этот срок в несколько десятков раз, то едва ли уклонились бы сильно в сторону от истины. Остановимся на этой далекой эпохе, когда скорость вращения земли равнялась 3—4 часам. Эта эпоха является в известном смысле критической. При увеличении скорости вращения любого тела, наконец, достигается такая предельная критическая скорость, после которой следует разрыв тела. Повидимому, для земли в ту отдаленную эпоху таким пределом была скорость вращения в 4 часа.

Но мы видели, что с течением времени изменяется и радиус лунной орбиты, поэтому, идя назад, мы подойдем к такому моменту, когда луна была в непосредственной близости от земли, и когда, следовательно, время обращения ее около земли равнялось, как нетрудно показать, всего лишь нескольким часам, вместо нынешних двадцати семи дней.

Такова картина отдаленной критической эпохи в развитии земли и луны, которую рисует нам приливная теория. Но спрашивается, каким образом луна очутилась в непосредственной близости от земли? Оказывается, причиной возникновения луны были те же приливы, но только не от луны, а от солнца. В отдаленные времена, когда не было еще луны, а земля представляла раскаленную огненно-жидкую массу, солнечное притяжение вздымало на земле волны приливов. И так как вращение земли в те времена равнялось 4 часам, то приливы возникали через каждые два часа. Повторяясь с строгой последовательностью, эти приливы как бы раскачивали земную массу. Сами по себе сравнительно незначительные силы, они оказались тем не менее решающими в жизни луны, благодаря распространенному в природе явлению, именуемому резонансом. Известно, что раскачать даже тяжелое тело можно, если только производить регулярно и согласно тому периоду колебания, которое данное тело имеет. На этом явлении основано множество приборов (напр., радиотелеграф) и применения его разнообразны. Некоторые соображения показывают, что в те времена для земли таким собственным периодом колебания было время приблизительно в 2 часа.

Если теперь сопоставить все сказанное, то окажется, что в выбранную нами далекую эпоху скорость земли была близка к своему пределу. Одновременно солнечное притяжение вызывало на земле сильные приливы, период которых как раз совпадал с собственным периодом колебания земли. Таким образом огненно-жидкая масса земли оказалась в неустойчивом положении, которое привело к отрыву от земли массы, начавшей самостоятельно вращаться вокруг земли и превратившейся в луну.

Но образование спутника все же не привело систему в устойчивое состояние. В момент рождения луны сутки равнялись месяцу, т.-е. хотя луна и была отделена от земли, но оба тела двигались так, как будто они были прочно связаны друг с другом. Математическое исследование этого особого случая показывает нам, что возможно четыре решения, когда сутки

и месяц сравниваются друг с другом; их угловые скорости были равны. Один такой случай имел место в начальной стадии развития, два случая не представляют для нас интереса, ибо они, говоря математически, являются мнимыми решениями; четвертый же случай настанет в отдаленном будущем и ознаменует второй критический момент в жизни системы. Эти два вещественных случая с динамической стороны характеризуются тем, что в первом случае система обладает максимумом энергии, а во втором—минимумом. В соответствии с этим в первом случае мы имеем неустойчивое динамическое равновесие, а во втором—устойчивое.

Неустойчивость нашей системы после отделения луны заключалась в том, что очень незначительные силы могли либо привести к обратному падению луны на землю, либо удалить ее от земли. Действовавшие тогда силы привели к удалению луны, и с этого момента началось самостоятельное развитие системы, независимо от внешних сил. Увеличение лунной орбиты, как указывалось, должно было привести к увеличению месяца. Месяц стал длиннее суток и вследствие этого должны были возникнуть приливные действия со стороны луны. Приливные же действия неизбежно должны были затормозить вращение земли, что, в силу закона количества движения, должно было еще больше удалить луну от земли и т. д. Так, луна должна была все удаляться, медленно описывая развернутую спираль, месяц и сутки удлиняться. Только удлинение месяца на первых порах шло значительно быстрее. Протекали миллионы лет. Луна удалялась. Сутки все больше отставали от месяца, пока наконец они не стали в 29 раз короче месяца. С этого момента месяц стал удлиняться несколько медленнее и сутки стали догонять месяц. Сейчас мы присутствуем при состоянии, когда сутки уже только в 27 раз короче месяца, а расстояние от земли до луны равно приблизительно 400.000 километров.

С этого момента мы можем перевести свой взгляд с давно прошедшего в отдаленное будущее. Что же будет дальше? Под действием тех же причин луна будет уходить дальше по своей спирали, месяц и сутки удлиняться. Трудно сказать, сколько времени это будет продолжаться, сколько сотен и миллиардов лет. Во всяком случае нынешняя стадия по времени еще находится далеко до середины всего развития. Но когда-нибудь настанет время, когда этот процесс придет к своему концу. Мы видели, что при всех состояниях системы должно соблюдаться так называемое постоянство момента количества движения системы. При чем указывалось, что от приливного трения происходит перераспределение этого количества от земли к луне. И вот настанет момент, когда придет к концу этот источник энергии, заключенный во вращении земли. Удлиняясь сначала гораздо медленнее, чем месяц, сутки к концу начнут удлиняться быстрее месяца, и наконец наступит эпоха, когда сутки догонят месяц. В эти отдаленнейшие времена месяц сам удлинится до 57 нынешних дней и, следовательно, те сутки будут равны теперешним 57 дням. Так наступит второй критический период, когда сутки и месяц опять сравняются. Но это состояние само по себе будет характеризоваться положением устойчивого равновесия. В самом деле, приливы, тормозя непрерывно землю, доведут угловую скорость ее вращения до угловой скорости луны и тогда прекратят свое действие. Наступит ненарушимое устойчивое равновесие. Но одновременно с этим внешние силы вновь вернут себе господствующее в системе положение. Солнечные приливы до возникновения луны имели решающее значение. После рождения луны солнечные приливы значительно утеряли свое значение, по сравнению с приливами луны. Но в дальнейшем развитии, как это следует из элементарной теории приливов, лунные приливы станут ослабляться, а значение солнечных приливов увеличится. И вот в конце развития системы солнечным же приливам придется сыграть роль оживляющего начала. Непрерывно, хотя и слабо, уменьшая вращение земли, солнечные приливы приведут к тому, что вновь нарушат

равенство между сутками и месяцем. Но на этот раз сутки уже окажутся длиннее месяца. Это нарушение равенства вновь создаст лунные приливы, которые теперь будут уже не тормозом, а ускоряющей силой, ибо угловая скорость луны окажется большей таковой же скорости вращения земли. Вследствие действия лунных приливов произойдет некоторое ускорение вращения земли, которое, в силу закона количества движения, должно быть компенсировано обратным возвращением луны к земле по спирали.

Такова в кратких чертах грандиозная теория, вытекающая из приливов. В ней нет недостатка в блестящем остроумии, но главное ее достоинство в том, что она более всякой другой гипотезы опирается на математический анализ.

Теперь взглянем на эту теорию с точки зрения диалектического материализма.

В ранней стадии развития системы мы видим в ней господство сложного сплетения взаимно противодействующих и развивающихся сил. Это развитие сил неминуемо привело систему к такому положению, которое вступило в противоречие с условиями самого существования системы. Противоречие это должно было разрешиться на основе нового состояния системы. Таким состоянием оказалось отделение луны от земли.

Новое состояние системы, возникшее под влиянием внешнего воздействия—солнечных приливов, в дальнейшем оказалось подчиненным лишь внутренним законам развития системы. Само же развитие, как мы видели, протекало в противоречиях. Удаление луны приводило к удлинению суток, что, в свою очередь, приводило к еще большему удалению ее. Удлинение суток само создавало силы к еще большему их удлинению. И если в начале земля обладала максимальной скоростью, а луна была в непосредственном соседстве с ней, то с течением времени, преодолевая и вновь создавая противоречия, система эта приблизилась к новому состоянию, противоположному первоначальному. Земная энергия дошла до минимума, а орбита луны достигла пределов. Так, порождая внутри себя силы, подготовляющие новое состояние, противоположное существующему, система дошла до конца своего развития, до устойчивого динамического равновесия. Скорость вращения земли породила сама новые силы, которые приковали вновь землю к луне, но уже в состоянии устойчивого равновесия.

Если бы система была предоставлена сама себе, то состояние это не нарушилось бы вовеки. Но внешние влияния вновь оказывают действие на систему, которая теперь уже дает противоположный результат. Возникают лунные приливы, которые теперь уже подталкивают землю. Уменьшение скорости земли, таким образом, порождает силы, приводящие к увеличению этой же скорости.

Мы бегло познакомились с небольшой главой из жизни природы и убедились, что алгебраическая формула диалектики здесь вполне оправдывается. Изучение диалектического развития в неживой природе имеет то преимущество, что основные ее черты выражены гораздо проще и подмечаются легче, чем в явлениях из области человеческого общества. Но вместе с тем требуется большая осторожность в обобщениях результатов, даваемых наблюдениями над природой. Быть может, таким правильным обобщением могла бы быть одна характерная подробность, которую нетрудно подметить в приведенном примере. Мы видели, что развитие процесса началось с неустойчивого равновесия. В этот период над системой господствовали внешние силы. Благодаря им система вышла из неустойчивого равновесия и вступила на путь самостоятельного развития. С этого момента внешние силы обусловливали развитие, но само развитие протекало по внутренним законам системы. Так развивалась система, стремясь к состоянию устойчивого равновесия. Во взятом нами примере устойчивое равновесие достигается и даже преодолевается, но в природе могут быть случаи, когда устойчивое состоя-

ние лежит в бесконечности иногда ассимптотически стремятся к нему. Если принять без оговорки формулу Клаузиуса о том, что энтропия мира стремится к максимуму, то вселенную можно представить, как гигантскую систему, ассимптотически приближающуюся к устойчивому равновесию.

Сказанное можно бы было резюмировать следующими словами:

1. В периоды устойчивого и неустойчивого равновесия развитие системы происходит под влиянием внешних сил.

2. Выведенная из состояния неустойчивого равновесия система в дальнейшем развивается сама, независимо от внешних условий, по законам, присущим самой системе, стремясь притти к устойчивому равновесию.

3. Если система вышла из состояния устойчивого равновесия, то дальнейшее развитие возможно лишь при непрерывном воздействии на нее внешних сил.

Отсюда мы видим, что то имманентное развитие процесса, о котором идет речь в диалектике, есть развитие системы при его переходе от менее устойчивого состояния к более устойчивому. Было бы интересно проследить с этой точки зрения разнообразные явления природы. В большинстве их, быть может, нетрудно подметить такое имманентное развитие, несмотря на то, что природа в целом представляет сложное переплетение развития процессов, из которых одни еще не кончились, другие уже вступают в силу и даже покрывают действия первых.

То же самое можно формулировать несколько иначе: процесс развивается от состояния, когда система находится под наибольшим влиянием среды к состоянию, когда влияние среды на систему минимально (при неустойчивом равновесии влияние среды максимально, а при устойчивом—минимально).

Обратимся к нескольким простейшим примерам для иллюстрации.

Яйцо может находиться в равновесии в двух случаях: когда высота центра тяжести максимальна и когда она минимальна. В первом случае имеем неустойчивое равновесие, сильно подверженное влиянию среды в механическом смысле, во втором случае равновесие устойчивое, когда это влияние незначительно.

Возьмем какую-нибудь химическую реакцию, легко вызываемую средой. Очевидно, что течение реакции приводит к перераспределению молекул вещества от менее устойчивого состояния к более устойчивому.

Переходя к явлениям биологическим, можно, напр., заметить, что многоклеточные, получившиеся в результате развития одноклеточных, характеризуются меньшей зависимостью их от среды в смысле накопления усвоения и разложения питательных материалов, получаемых из вне по сравнению с одноклеточными. Более или менее сложная дифференциация функций клеток дает многоклеточным организмам более устойчивое состояние против влияния среды. Дальнейшее развитие в том же направлении приводит к созданию органов из дифференцированных клеток.

Наконец, если сделать грубую попытку подойти с этой точки зрения, пользуясь аналогией, к вопросу о возникновении и развитии человеческого общества, то мы увидим, что в далекие времена зоологического существования наших предков, способность их оказывать сопротивление силам природы и умение удовлетворять возникающие потребности, была весьма ограничена. Перед силами природы наши предки были почти безоружны. И хотя в эпоху животного существования наши предки, быть может, и умели обращаться с наиболее примитивными орудиями, но значение их было совершенно ничтожно. Этот период в жизни человечества был периодом критическим, неустойчивым. В зависимости от условий среды, усовершенствование орудий могло привести либо к вступлению человечества на путь исторического развития, либо вернуть его к старому существованию. Условия оказались благоприятными для первого случая, и человечество вступило в

имманентный путь своего развития, ведущий к состоянию все большей и большей устойчивости против действующих сил среды.

В заключение необходимо указать, что приведенные в трех пунктах выводы, быть может, в состоянии дать представление о том, как надо понимать имманентное диалектическое развитие в области физико-химических процессов. Во всяком случае здесь рассуждения покоятся на механических основаниях и поэтому заслуживают известного доверия. Что же касается всяких обобщений, выходящих из этих пределов, то они вряд ли представляют больше, чем аналогию, лишенную необходимой строгости.

В. Тер-Оганезян.

ТРИБУНА.

Смешное беспокойство.

В № 7—8 журнала „Под знаменем марксизма“ некто, подписавшийся „Материалист“, обрушивается на издательство „Московский Рабочий“ за то, что оно издает популярную историю философии немецкого социал-демократа и неокантианца Форлендера. В качестве лица, имеющего прикосновение к этому изданию, я считаю необходимым сказать на эту тему несколько слов. Необходимо решительно встать на защиту „Московского Рабочего“. Вообще надо защитить московского и всероссийского рабочего от совершенно не нужной опеки классных дам от марксизма, которые, препятствуя нашей молодежи получить возможность критически читать противников, отнюдь не помогают ей стать действительными марксистами. За издание названной книги есть и другие веские мотивы. Первый, самый главный, состоит в том, что человеку, приступающему впервые к чтению философской книги, и не подготовленному к пониманию Энгельса и Плеханова, буквально нечего взять в руки после брошюры Горева „Материализм—философия пролетариата“. В самом деле. Идеалистических или эклектических введений в философию этому читателю рекомендовать нельзя (Алоиз Риль, Паульсен, Кюльпе, Челпанов, Г. Струве, А. Гиляров, Н. Лосский, В. Вундт, В. Иерузалем, Г. Корнелиус и т. д.), введение же в философию тов. Деборина недостаточно популярно для начинающего читателя. Что же касается истории философии, то многотомная история Куно Фишера, истории Льюиса, Вебера, Виндельбандта, Фуллье, двухтомная история самого Форлендера и других также не годятся: они кроме того, что написаны не материалистами, слишком обширны и не популярны. Из идеалистических же историй философии книжка Форлендера является наименьшим злом. Во-первых—это самая популярная история философии; во-вторых, автор пытается в ряде случаев связывать возникновение тех или иных теорий с социальными условиями своего времени. В-третьих, он довольно внимательно прослеживает историю социалистической мысли, чего нельзя найти ни в одной типичной профессорской истории философии.

Письмо „Материалиста“ чрезвычайно характерно для психологии интеллигента, охраняющего пролетариат от „заразы“. Интеллигент, приходящий к марксизму, переживает в определенный период своего духовного развития известные колебания и отнюдь не застрахован от опасности попасться на удочку идеалистических рыболовов. Наоборот, рабочий класс имеет стихий-

ную тягу к материализму, это его органическая философия. Опасность для него заразиться идеалистической философией минимальна, если вообще существует. И когда какая-либо классная дама от марксизма проявляет беспокойство, что в руки рабочего может попасть та или иная нематериалистическая книжка, то она проявляет величайшее недоверие к здоровому материалистическому инстинкту сознательного рабочего и распространяет на пролетариат идеологические колебания своей юности. В данном случае является прямо смехотворным предположение, что история А. Форлендера может совратить кого-либо из рабочей молодежи. В пролетарской психологии, как правило, нет приемников для идеалистического понимания мира: все же рассуждение старичка Форлендера насчет „высокого нравственного идеализма" будут отскакивать от сознания рабочего читателя, как от стены горох, если не вызовут просто смеха, вроде того веселого смеха, которым на последнем съезде Р.К.С.М. награждала во время концерта рабочая молодеж артистов, певших чувствительные романсы. Другие времена, другие песни.

В заключение последовательный материалист заявляет, что если уже переводить какую-либо идеалистическую историю философии, то лучше взять талантливую историю, а не работы такой посредственности, каким является Форлендер. В этом рассуждении мало логики. Если от идеалистической истории философии вред так велик, как представляется автору письма, то надо полагать этот вред будет больше от такой идеалистической истории философии, которая написана более талантливо, следовательно, более убедительна для читателя.

Культурное воспитание пролетариата, проделавшего три революции, нельзя мыслить в духе кружковщины 90-х годов. Мы должны научить рабочую молодежь читать противников, научить использовать противников, как используем буржуазных специалистов в нашем хозяйственном строительстве. Это особенно необходимо там, где подходящих собственных руководств у нас нет. Разумеется, когда тот же товарищ Деборин или кто-либо другой из марксистов-материалистов, напишет доступную материалистическую историю философии, никто не станет рекомендовать читателю начинать изучать философию с Форлендера. Но и тогда книжка Форлендера не будет бесполезной. Взяв из нее весь фактический материал, читатель путем сравнения ее с материалистической историей на ярком примере может видеть, чем идеалистический подход к истории философии отличается от материалистического,—он увидит, как не надо писать, с нашей точки зрения, историю философии.

Е. Преображенский.

Ответ тов. Е. Преображенскому.

Если бы я хотел последовать примеру тов. Преображенского, то должен был бы, во-первых, озаглавить свой ответ как-нибудь едко (вроде, скажем, „сановная амбиция“ или что-либо подобное), а, во-вторых, вести весь спор в высоком „штиле“ благородного негодования. Но я этого не делаю по двум соображениям: во-первых, потому, что я больше, чем он, заинтересован в выяснении истины, а, во-вторых, вопросы, которые он, кстати или некстати — другое дело, поднял в своей маленькой заметке, имеют большой принципиальный интерес.

В чем заключалась суть моего „Запроса“? В утверждении, что, во-первых, „нельзя канонизировать—издавать от имени партийного издательства—даже лучшие труды бывших марксистов“, не говоря уже о Форлендере, а во-вторых, что при издании некоммунистических трудов надлежит выбирать самые талантливые, а не „труды“ ограниченных посредственностей.

Мне казалось, что эти оба положения столь просты и азбучны, что было бы оскорблением для наших читателей дальнейшие разъяснения по поводу этих утверждений и поэтому я их не сопроводил никакими комментариями.

Теперь я вижу, как я жестоко ошибся. Я упустил из виду, что бывают вполне образованные люди, которым иная азбука кажется аз-мукой.

Тов. Е. Преображенский взял на себя благородную задачу защиты „всероссийского рабочего“ от опеки „классных дам от марксизма“, (он употребляет это выражение по моему адресу, как наиехиднейшее из всех выражений, ему известных,—мало же ему известно оных ехидств!), которые, якобы, препятствуют „нашей молодежи получить возможность критически читать противников“. Это прямо не верно. Речь идет совсем не об этом, а о том, следует ли Московскому Комитету Р.К.П. пропагандировать материализм через К. Форлендера, т.-е., еще проще, позволительно ли Московскому Комитету довести членов Р.К.П. до понимания „Плеханова и Энгельса“ через К. Форлендера?

Нам казалось, наоборот, что критическое отношение к противникам приобретается в результате известного и довольно длительного воспитания, казалось также, что стихийный прирожденный материализм рабочего мало даст для критики противников на той ступени, когда он еще не дорос до „понимания Энгельса и Плеханова“. Тов. Е. Преображенский сам чувствует, сколь зыбки основы его новой теории, он говорит: „идеалистических или эклектических введений в философию этому читателю рекомендовать нельзя“. Почему нельзя? Потому, вероятно, что они не дадут ясной и точной, соответствующей истине, картины развития философских идей; они отражают философию, как кривое зеркало.

На этом же самом основании нельзя рабочему, желающему подняться до Энгельса и Плеханова, подставить такие лестницы, как Форлендер.

„Опасность для рабочего класса заразиться идеалистической философией минимальна, если она вообще существует“.—Это утверждение в ребяческой наивности своей способно вызвать умиление не у одного читателя, но вряд ли кого в чем убедит.

Во-первых, рабочий класс и рабочий это не одно и то же и не подвержены одним и тем же законам. То, что невозможно для класса, становится возможным для лиц. Так, например, не было еще в истории случая, чтобы рабочий класс переходил в сторону буржуазии, да это и логически немыслимо, в то время, как т. Е. Преображенскому известно не менее моего случаев предания рабочими своего класса.

И в области идеологии мы имеем массу доказательств против т. Преображенского. Богдановщина — несомненно, идеалистическое учение (может быть, это не несомненно для т. Преображенского?), а мало ли среди наших коммунистов-рабочих богдановцев? Огромное большинство пролеткультовских питомцев—несомненно, очень сознательных—сторонники идеалистической Богдановской философии. Откуда же это получилось? Это небезызвестно и тов. Преображенскому: этим рабочим, рвущимся к знанию, но не доросшими до понимания Плеханова и Энгельса, услужливые радетели подставляли... богдановскую лестницу, которая привела их не к Плеханову и Энгельсу, а к самому несомненному идеализму. Мало ли мы искалечили пролетариев, с самым несомненным стихийным материализмом, в наших совпартшколах таким манером?

Боюсь, что тов. Преображенский из этого сделает вывод, будто я придерживаюсь той точки зрения, что идеология класса зависит от его воспитания. Это была бы действительно точка зрения классной дамы. Не это вытекает из моих предыдущих рассуждений, а то, что политическая партия пролетариата, которая стоит у власти, не может уповать на „стихийный материализм“, на инстинкты своего класса, а обязана, если хочет иметь достойную себе смену,—инстинкт и стихию сделать сознанием, как она это делает в политике, и что этого

нельзя сделать через идеалистов, эклектиков и т. д., а можно достичь лишь в последовательном развитии последовательно-классовой точки зрения.

Я не обижаюсь, когда т. Преображенский пытается кивнуть в сторону моей „интеллигентской психологии". Но, право же, из письма т. Преображенского так и брызжет интеллигентское слабоволие, расхлябанность и упование на „инстинкт и стихию класса"—разве сама собой не напрашивается аналогия с подобными же рассуждениями интеллигентов в начале 900 годов по отношению к политическим задачам пролетариата?

Теперь два слова о книге Форлендера. Перечисляя ее достоинства, т. Преображенский пишет, что их три: „1) она самая популярная из всех историй; 2) автор пытается в ряде случаев связывать возникновение тех или иных теорий с социальными условиями своего времени; 3) он довольно внимательно прослеживает историю социалистической мысли".—С подробной критикой книжки подождем, пока она будет у читателя на руках,—теперь же я должен отметить следующее: она не может быть самой популярной, ибо представляет собою сокращение двухтомника в своей огромной части. Форлендер так же справляется с историческим материализмом при объяснении происхождения „тех или иных идей", как медведь в известной басне Крылова—с дугой. Историю социалистической мысли он действительно „прослеживает" в том же самом смысле, в каком Евангелие Матфея „прослеживает" родословие Иисуса: „Абраам родил Исаака, Исаак родил Иакова, Иаков родил Иуду и т. д. „Но за то он так безобразно прослеживает историю материализма, что после чтения книги Форлендера простодушный коммунист-читатель, вероятно, только разведет руками. Далее тов. Преображенский говорит: „В пролетарской психологии, как правило, нет приемников для идеалистического понимания мира: все же рассуждения старичка Форлендера насчет „высокого нравственного идеализма" будут отскакивать от сознания рабочего читателя, как от стены горох, если не вызовут просто смех"... Только чрезвычайно веселый нрав не позволил, очевидно, т. Преображенскому заметить, что речь идет совсем не об этом. Разве идеализм Форлендера выразился лишь в этих невинных рассуждениях „старичка"? Разве неокантианская история отличается от приемлемой для нас истории только такими невинными рассуждениями?[1]) Но, повторяю на книге и ее содержании мы остановимся по ее выходе.

---

[1]) В качестве одного из самых непреодолимых возражений тов. Преображенский выдвигает то, что нет материалистической истории философии, и что когда тов. Деборин напишет таковую, он, Преображенский первый будет против Форлендера. Но чем выражать пожелания (из которых „История философии" нерождается) не лучше ли было бы тов. Преображенскому добиться от соответствующих заинтересованных учреждений отпуска тов. Деборину месяцев этак на 5—6: тогда и „История" была бы на руках у пролетарского читателя.

Еще два слова о нашем втором требовании. Т. Преображенский думает, что я не логичен: „Если от идеалистической истории философии вред так велик, как представляется автору письма, то, надо полагать, этот вред будет больше от такой идеалистической истории философии, которая написана более талантливо, следовательно, более убедительная для читателя“.

Так выходит по-вашему, что чем посредственнее „труд“, тем безвреднее? Бога вы не боитесь, тов. Е. Преображенский!

Я только теперь начинаю понимать, почему вы согласились редактировать „ограниченный и посредственный“ труд К. Форлендера

Т. Преображенский—ответственный литературный деятель нашей партии. Что будет, если он станет не на шутку проводить последовательно свою точку зрения? Единственно на что я надеюсь, это на то, что т. Преображенский будет непоследовательным, ибо, вопреки революционному рассудку моему, я должен признать, что в данном случае последовательность была бы большим несчастием для Преображенского-писателя.

Материалист.

БИБЛИОГРАФИЯ.

С. Л. Франк. Введение в философию в сжатом изложении. „Academia", Петербург 1922 стр. 84.

„Попытки популяризации отвлеченной философской мысли должны быть признаны особенно интересными и заманчивыми. Понятное и доступное изложение философских проблем и их разрешение является весьма желательным и своевременным, если под философией понимать научно обоснованное учение о цельном и стройном миросозерцании".

Так формулирует понятие философии С. Л. Франк, очевидно, предназначающий свою книжку для впервые приступающего к философии читателя. С этим общим определением (конечно, Франк не первый дает его) нельзя не согласиться, и мы бы приветствовали появление одного из первых популярных и сжатых очерков введения в философию, если бы можно было принять еще хотя одно положение Франка.

С внешней стороны в книжке все обстоит как-будто благополучно. Автор понимает, что для выработки цельного мировоззрения нельзя ограничиться одной проблемой познания, но необходимо включить и проблему бытия, и этику, ибо, как заметил Г. Плеханов, нельзя рассматривать основания познания как нечто отдельное от оснований бытия; жизнепонимание же несомненно является частью миропонимания в целом. Соответственно с этим Франк пытается осветить вопросы гносеологии, методологии знания, онтологии и, наконец, этики.

В пределах каждой части автор располагает материал так, что сперва излагает и критикует направления мысли, с коими он не согласен, а в конце подводит читателя к собственному решению вопроса. Как и следовало ожидать, теория воздействия объекта на субъект и материализм помещены у Франка на месте самых несовершенных систем, Бергсон же и благожелательные ссылки, напр., на Авенариуса и Николая Кузанского занимают почетное место рядом с собственными выводами автора. Вот эти-то собственные мысли Франка должны занимать нас больше всего: это же „научно обоснованное цельное мировоззрение" автора, которое он хочет навязать своим читателям.

Правда, по части научного обоснования мы сразу же наталкиваемся на маленький конфуз: „она (философия) *не опирается* (курсив Франка) на выводы наук, как на готовые истины, из которых она должна исходить, ибо ее задача, напротив, очистить и придать подлинно точную, т.-е. научную, форму этим выводам, связав их в общую систему" (стр. 7).

Итак, научное мировоззрение может не опираться на выводы наук, скажем, естественных; это очень важный методологический прием Франка, и странно, что он не поместил его в отдел методологии знания. Этот прием позволяет Франку в дальнейшем отрицать, напр., дарвинизм, ибо „теперь уже обнаружена несостоятельность или недостаточность этого учения" (стр. 72). Смеем думать, что если это положение и „опирается на выводы наук", то только таких, которые сами не опираются на выводы наук, напр., богословия. Во всяком случае, так, в десяти строках, с

Дарвином разделывались лишь гимназические учебники православного вероучения.

При таком отношении к естественным наукам делается понятной критика Франком локковских первичных качеств вещей, принимаемых в общем научным естествознанием. Франк находит самым удачным согласиться в этом пункте с мнением субъективного идеалиста, епископа Беркли (стр. 19). Он допускает еще, что естествоиспытатель, пожалуй, со своей точки зрения, и прав, гносеолог не может ничего знать „не только о логическом отношении между идеями и объектами (о степени их сходства), но и о реальном отношении между ними (о воздействии объектов на сознание)". Как не пожалеть нам бедного гносеолога, который уступает добровольно истину естествоиспытателю для низкого практического употребления, а сам великодушно удаляется в asylum ignorantiae, как в бест!

С общественными науками Франк поступает еще проще. Игнорируя их современные достижения, он приписывает им совершенно устаревшие взгляды. Так, он утверждает, что „обществоведение (напр., история, политическая экономия,—вставка Франка) не может обойтись без понятия цели, без телеологических объяснений (потому что всякое объяснение исторических явлений сводит их к каким-либо стремлениям людей)" (стр. 6). К такому утверждению в 1922 году комментарии, как говорится, излишни.

Проблеме телеологической связи Франк посвящает особую главу после главы „Онтологическая природа причинности", в которой весьма сочувственно излагает взгляды Юма. Мы с трудом удерживаемся от приведения длинных цитат из этой замечательной главы. В ней Франк утверждает, что „человеческие действия определяются в большинстве случаев сознательными стремлениями человека к определенным целям" (стр. 71). В целом ряде примеров (чихание и кашель, отдергивание руки при обжоге и т. п.) Франк усматривает не причинную, а телеологическую связь, находя в ней достаточное объяснение. В этом знание? Почему папа кашляет?—потому, что он хочет прочистить горло!—и пятилетний сын удовлетворен, но только потому, что ему пять лет.

Нетрудно видеть, что в каждом таком случае Франк ставит вопрос „для чего?", а не вопрос „почему?". Мы полагаем, что такая постановка вопроса не только ничего не объясняет и никогда ничего не объяснит, но она просто не научна, и ответами на такие вопросы научного миросозерцания достигнуть нельзя.

Расхождение Франка с научным знанием так велико, что с ним нельзя полемизировать. Ну, что, напр., можно ответить Франку на такое его опровержение реальной причинной связи: „Если мы признаем весь мир машиной (почему машиной?—*И. Л.*), то всю его целесообразность мы должны будем отнести на счет целестремительной воли его Творца (обязательно с большой буквы.—*И. Л.*) и устроителя?" (стр. 72). Неужели нельзя обойтись без „творца" и неужели Франку неизвестен целый ряд мыслителей, великолепно обходившихся без этого самого „творца"? Коротко говоря, по Франку, „телеологическая связь неустранима из бытия". Для нас этого признания вполне достаточно, и мы можем поздравить Франка с его союзниками в лице богословов.

Полное „научное мировоззрение" автора предстанет пред нами, если мы посмотрим на решение им онтологической проблемы. После краткого и неточного изложения учений о субстанции бытия, анализ которого мы опускаем по недостатку места, Франк ставит такие вопросы: „каково место психического и материального, вместе взятых, в системе бытия? Исчерпывают ли они собою бытие, или есть иные роды бытия? Тут налицо замена логически уместного понятия „идеальное" понятием „психическое" (мы увидим далее, для чего это нужно Франку) и, во-вторых, нелепость вопроса. Можно говорить о природе и духе, объекте и субъекте, вещи и я, бытии и

сознании, вообще о материальном и идеальном, и только. Tertium non datur, если не желать впасть в болото эклектизма. Это не нравится Франку. „Бытие,—говорит он,—обычно отличают от сознания, целое же объемлет и бытие, и сознание (оно и реально, и идеально)" (стр. 47).

И материализм признает за мышлением известное самостоятельное значение, поскольку он „применяет к данным, доставляемым внешними чувствами рациональный метод" (А. Деборин, „Введение и т. д."), но ведь вопрос в том, что̀ первое, начальное, независимое. Так смотрели не только какие-нибудь, для Франка, Энгельс или Плеханов, так смотрел и И. Фихте, когда он говорил: „Но очевидно, что совместимы лишь представления о самостоятельности Я и самостоятельности вещи, но не самая самостоятельность их. Только что-нибудь одно может быть первым, начальным, независимым, второе уже потому, что оно, второе, необходимо будет зависеть от первого, с которым оно должно быть соединено" (И. Фихте, „Первое введение в наукословие", § 5). И действительно, это единственно правильная постановка вопроса.

Что же это за третий род бытия, который объявляет Франк? Так как, очевидно, третьего ему не изобрести, то в нем мы узнаем старого знакомого: „таким образом,—говорит Франк,—существует, кроме психического и материального, еще третий род бытия, который мы можем назвать идеальным" (стр. 61). Бытие это вневременно и, конечно, внепространственно. Желая быть последовательным, Франк откатывается в своей „научной" философии в глубь веков к Николаю Кузанскому, к средневековым реалистам, к Платону. Усовершенствования, какие вносит Франк в Платона, сводятся к тому, что у последнего были два отдельных мира, а у Франка „не существует двух отрешенных миров—идеального и реального,—а есть единое бытие, имеющее две стороны или как бы два измерения" (стр. 64).

Средневековый спор реалистов и номиналистов (сопоставление напрашивается само собой, хотя автор об этом и не говорит) Франк разрешает так: „Единство зоологического типа,—скажем, типа лошади,—есть не выдумка или субъективный синтез, а реальное, сущее единство, обнаруживающееся в одинаковости, родовой общности всех отдельных организмов этого типа. Вне признания бытия идеального было бы невозможно само научное знание" (стр. 64). Итак, философ XX века, С. Л. Франк, решает: universalia sunt realia.

Далее следуют рассуждения, что реальное бытие познается только через идеальное, идеальное же познается независимо от реального; вывод Франка: „логическое первенство принадлежит идеальному (стр. 64). Значит, universalia sunt ante res. Так простые общие понятия превращаются Франком во вневременные элементы бытия.

Собственно, дальше итти некуда, и мы можем закончить нашу операцию выявления Франка как крайнего идеалиста, как бы он ни прикрывался титулами интуитивиста, идеал-реалиста и даже монистического реалиста.

Мы могли бы оспаривать еще целый ряд положений Франка как в исторической части его работы (вопреки Франку, Спиноза не объективный идеалист; Кант не так прост, чтобы его назвать субъективным идеалистом; материализм развивается вовсе не в эпохи упадка и т. д., и т. д.), так и в части построения его „собственной" системы, но считаем это совершенно ненужным. Каким-то диким анахронизмом представляется в наши дни этот выученик Николая Кузанского; за современной философской видимостью Франка скрывается средневековая схоластика. А ведь книжка предназначена для широких масс читателей!

И. Луппол.

Марксистская христоматия. С. Ю. Семковского. Пособие для преподавателей и студентов, ч. 1—Державне Видавництво Украіни, Екатеринослав—Харьков 1922 г., стр. 584.

Каждый преподаватель совпартшколы, каждый учащийся прекрасно знает на опыте, что значит проходить курс марксизма теперь: руководств нет, литература недоступна—либо очень редки, либо чрезвычайно дороги, библиотек мало, словом, вся учеба сводилась к тому, что преподаватель вынужден бывая исполнять единовременно и роль христоматии, и комментатора, и руководителя.

Теперь, с появлением этого сборника, задача как преподавателей, так и слушателей значительно облегчается. Т. С. Семковский составил свою христоматию по образцу исторических христоматий: вместо до сих пор наиболее распространенной манеры составлять сборники афоризмов или цитат, он собрал целые отрывки по нескольку страниц, стремясь при этом каждый отрывок превратить в законченную статью. В некоторых отделах это ему удалось полностью, в других с некоторыми шероховатостями, но отрывки составлены и собраны, несомненно, с знанием дела и внимательно.

Дальнейшие наши замечания не должны рассматриваться, как стремление в какой-либо мере умалять огромное значение сборника. Мы хотели бы только отметить ряд недочетов с нашей точки зрения, которые должны быть в дальнейшем исправлены.

Прежде всего, что бросается в глаза, это то, что почти совершенно не использована переписка Маркса и Энгельса: во всем сборнике имеется лишь три отрывка из писем к Анненкову (стр. 210), Мерингу (225) и Энгельса из „Soz. Akad.". Это чрезвычайно жаль. Для русского читателя самый недоступный материал это—переписка великих учителей, переписка, содержащая много самых интересных страниц по вопросам, затронутым в сборнике.

Ряд очень интересных и важных статей не приведен: в главе „Утопический социализм" не использованы прекрасные статьи Плеханова о „Западных утопистах" и „Франц. утопич. социализме", а также „Возможен ли научный социализм?".

В отделе буржуазные историки времен реставрации — не использована статья Плеханова „Огюстен Тьери и материалистическое понимание истории" и т. д. Таких примеров можно было бы привести много. В свою очередь, ряд вещей можно было совершенно свободно исключить из сборника и тем облегчить его. Так, напр., весь отдел „Иллюстрация к теории исторического материализма" мог бы спокойно быть исключен из христоматии, ибо никакой отрывок не в состоянии дать ясное понятие о применении истор. материализма к практике, ведь отрывок поневоле трактует один отдельный момент: а что может дать такой отдельный момент? Чрезвычайно мало.

Философский отдел составлен слабо — и это понятно: ведь это дело уже другого сборника, потребность в котором уже давно назрела. В частности совершенно необъясним отрывок из Гегеля. Никакого резона к появлению Гегеля по этому поводу, да еще в таком непрезентабельном виде—не имелось.

Имеются и очень чувствительные технические недочеты. Некоторые статьи почти целиком вошли в сборник и, несмотря на это, т. С. Семковский их разбил на отрывки и разместил либо рядом же, либо вперемежку: это очень неудобно для читателя. Уж если нужно было привести почти целиком „Предисловие к Л. Фойербаху" или „Франц. драмат. лит. и франц. живоп. (XVIII)" Плеханова, то не проще ли было привести их целиком,—читатель получил бы цельное представление о статье.

И —что хуже всего в этой христоматии—это абсолютное отсутствие справочного аппарата: даже приличного оглавления нет, не говоря уж об указателях: именном, предметном и так далее...

Когда же, наконец, мы сделаемся европейцами? Любой паршивенький немецкий или английский учебник снабжен прекрасным аппаратом справок,

а мы с китайской косностью и варварством подносим сотням тысяч жаждущих знания учащихся том в 600 страниц и говорим: „если хочешь навести справку или читать один отрывок, перелистай все шестьсот страниц и разыщи его".

Таковы, по-нашему, недостатки, которые должны быть исправлены; но и при этих недостатках хрестоматию мы рекомендуем как преподавателям, так и слушателям совпартшкол, рабфаков и Ф. О. Н.-ов.

В.- Руний.

Назад к Птоломею.

Павел Флоренский выпустил книгу „Мнимость в геометрии". Тема очень интересная и серьезная. И сама книга на первый взгляд не дает никакого повода к чему-либо подозрительному. Разве только обложка немного футуристичная для серьезной математической монографии. Начинается книга со строгого изложения вопроса и рассмотрения некоторых понятий из области аналитической геометрии. Но в этот самый момент, с помощью притянутых за волосы формул и понятий, автор поднимает такой невообразимый шум, который совершенно покрывает трезвый голос изложения. И только через ряд страниц, после того, как шум несколько стихает, читатель вновь получает возможность услышать голос Павла Флоренского. Но теперь голос его звучит как-то елейно. И говорит он о том, что не хотелось бы ему оставить без отклика „отпразднованный шестисотлетний юбилей аристотелево-птоломеево-дантовой системы". Он преподносит „поразительный юбилейный подарок Средневековью от враждебной ему галилеевой науки", состоящий в том, что „реабилитируется птоломеево-дантова система мира". Коперник же повергается в прах. Все это автор выводит из сопоставления своих „исследований" с работами Эйнштейна о принципе относительности.

Но подарок этим не ограничивается. Дальнейшие исследования автора приводят его к заключению о существовании двоякого бытия—бытия земного и бытия небесного. В первом, „в согласии" с принципом Эйнштейна, тела не могут иметь скоростей больших, чем скорость света с 300.000 клм., во втором бытии тела как раз обладают скоростями, бо́льшими скорости света. При этом „мировая жизнь качественно отличается" в этих двух бытиях. Автор даже вычисляет радиус шара, в пределах которого заключается земное бытие.

$$R = \left(\frac{23^{ч}\ 56^{м}\ 4{,}1^{с}}{2\pi} \cdot 300.000\right) \text{клм.}$$

„Это область земных движений и земных явлений, тогда как на этом предельном расстоянии и за ним начинается мир качественно новый, область небесных движений и небесных явлений,—попросту Небо. Этот демаркационный экватор, раздел Неба и Земли, не особенно далек от нас, и мир земного—достаточно уютен. А именно в астрономических единицах длины радиус его O равен 27,522 средних растояний Солнца от Земли. Итак, область небесных движений в 26,5 раз далее от земли, чем солнце; иначе говоря, граница ее—между орбитами Урана и Нептуна. Результат поразительный, потому что им птоломеево-дантовское представление о мире подтверждается даже количественно, и граница мира приходится как раз там, где ее и признавали с глубочайшей древности".

Дальше идет характеристика этих двух миров. „На границе Земли и Неба длина всякого тела делается равной нулю, масса бесконечна, а время его, со стороны наблюдаемое,—бесконечным. Иначе говоря, тело утрачивает

свою протяженность, переходит в вечность и приобретает абсолютную устойчивость... разве это не воинство небесное, созерцаемое с земли, как звезды, но земным свойствам чуждое?“ Но автор идет еще дальше. С помощью формул он показывает, что в небесном пространстве следствие предшествует причине, „как того и требует аристотелево-дантовская онтология“. Здесь „простирается царство целей. Длина и масса тел делаются мнимыми“. Но „эта область мнимостей реальна, постижима, а на языке Данта называется Эмпиреем“. Переход в небесный мир пока мы представляем себе путем „увеличения скоростей, может быть, скоростей каких то частиц тела (души? В. Т.), за предельную скорость света“.

Таковы выводы из современной науки.

Но спрашивается, кто сей Павел Флоренский, который преподносит такие открытия?

Из приложенного к книге списка научных трудов его видно, что он— автор 50 работ. До 1917 г. он, оказывается, интересовался такими темами, как „служба Софии, премудрости Божией“, „Земной путь Богоматери“ и т. д. Кроме того в книге же есть указание на то, что содержание ее автор излагал студентам с кафедры Сергиево-Посадского института народного образования. Но самым замечательным является то, что Павел Флоренский в настоящее время занимает кафедру в б. Строгоновском училище и зарегистрирован в Московской комиссии по улучшению быта ученых (Кубу) по списку математиков, состоит в третьей категории, как крупный, сложившийся ученый.

Что существуют богословы, которые не могут не писать о житии святых, это еще понятно. Но когда эти богословы официально именуются „крупными сложившимися учеными“—это совершенно непонятно.

В. Тер-Оганесян.

Я. М. Магазинер. Профессор Петроградскаго Университета. **Общее учение о государстве.** Курс лекций, читанных в Петр. Унив. в 1918 г. Издание 2-ое. Петербург. V изд. Коопер. Союз „Кооперация“ 1922 г. 469 стр.

С особым интересом я взял в руки присланную мне из редакции для рецензии книгу Магазинера. На экзаменах научных сотрудников Инст. Сов. Права другая книга автора („Самодержавие народа“) показана одним из пособий рядом с Марксом, Энгельсом, Лениным, и я, и экзаменующиеся освободились от обязанности ее читать лишь по той причине, что она разошлась и снова еще не была перепечатана. Я должен сказать, что из присланного мне ныне курса я вынес прямо противоположное заключение: остерегайтесь курса Магазинера!

Я не знаю другой более внутренне-лицемерной книги, чем эта. Сам автор с виртуозною откровенностью обосновывает эту свою двойственность в отделе о двойственной природе государства, где он эту двойственность, вернее, лицемерие, возводит в принцип: „Это значит, что субъективная задача органа, по праву, есть общий интерес, а объективно-осуществляемая задача, на деле, есть интерес классовый“... Только преодолев эту сложную двойственную природу государства, можно правильно понять его существо“. „Нарушение права, мол, не уничтожает еще самого права“, хотя бы нарушение было правилом, а само право лишь редким исключением.

Вся книга построена на системе двойственности. Одна часть, 425 стр., относится к „Западу“, другая, лишь 40 стр., к России, к Востоку, при чем Магазинер самого себя отнюдь не причисляет к восточным людям. Еще Гоголь отметил эту нашу тягу к Европе:—„Итальянский портной Иванов“.

Весь отдел о Р.С.Ф.С.Р., право которой автор как-никак читает, является некоторым „апендиксом“ (отростком) к его книге, который легкою операцией можно бесследно удалить, когда минует в нем потребность. „Совершенно своеобразной (не правильнее ли абсурдной? *П. С.*), особняком стоящею, политической формой является система Советов. Мы рассмотрим эту систему, как и все другие, изложенные нами формы, совершенно объективно. Нам важно установить, что сама власть считает для себя обязательным, а не то, что автор считает обязательным для всякой власти (а это смотри в предыдущем! *П. С.*). Равным образом, мы не касаемся осуществления и осуществимости (после 5 лет практического существования. *П. С.*) „Советского строя на практике“. Так объективен автор. Он самодовольно сам себя одобряет: „Мы не субъективно оцениваем, а объективно познаем“. Пред нами, так сказать, само „древо познания“!

На деле это жиденький, коротенький перерассказ Советского строя, не дающий никакого верного представления о нем, но зато снабженный разными мелочами, вызывающими на критику этого строя. „Здесь мы рассмотрим не содержание, а форму этой системы, т.-е. не экономическое зерно, а политическую оболочку этой системы“. Оболочка тут слово неуместное, сам автор в другом месте употребляет слово: скорлупа. Значит „учение о скорлупе Р.С.Ф.С.Р.“.

Как добросовестный профессор, г. Магазинер в начале каждой главы мелким шрифтом дает перепечатку из каталога своей или университетской библиотеки всяких книг, не статированных, не использованных им, даже и не относящихся к вопросу, а „так вообще“, напр. Фр. Адлер—„Возрождение Интернационала“, Ф. Меринг „Карл Маркс“, А. Иоффе „Генуэзская конференция“ и т. д. и т. п. А между тем, было бы лучше, если бы он прочел внимательно хотя бы листовку с текстом конституции. Тогда не пришлось бы ему напрасно затруднять свою голову разными „думами“, как напр.: „Ст. 64 Конст. в своем исчерпывающем перечне правоспособных граждан об иностранцах не упоминает, а наоборот подчеркивает, что избирательное право принадлежит только гражданам Р.С.Ф.С.Р.“... Но этому прямо противоречит ст. 20... и, следовательно, надо думат и т. д.“... Нет, „не думать“, а просто читать надо, а именно примечание 2 к ст. 64, содержащее прямое указание на эту ст. 20!

На 40 страницах, конечно, не изложить существа целой государственной системы. К этому автор и не стремился. Он, напротив, вплел в свое изложение бесконечное количество мелких придирок, намеков, параллелей, которые совсем поглощают жиденькое его изложение существа этого строя. И только на последних двух страницах он несколько оживляется, когда говорит о нэповском законодательстве. „Таковы новые течения в Советском законодательстве. Во многом они еще не доведены до конца и не согласованы со старыми декретами. Мы имеем дело с процессом, который еще не остановился“. Хотелось бы, повидимому, крикнуть: не остановится, не остановится! Насколько объективно изложение, можно судить по образным словам, что „функция управления также расщеплена между двумя учреждениями С. Н. К. и Президиумом В. Ц. И. К... этих учреждений, поделивших между собою (конечно, похищенную. *П. С.*) власть управления и отчасти законодательства“.

С особенною скорбью и в двух местах автор говорит о „группах, политически служивших им (т.-е. прежде господствовавшим классам и группам)“. Хотите, чтобы я расшифровал эти слова? Читайте пункт д ст. 65 Конст., которая лишает избирательных прав „служащих и агентов бывшей полиции, особого корпуса жандармов и охранных отделений, а также членов царствовавшего в России дома“.

Полное непонимание системы было бы понятно, даже и простительно,

но недобросовестное изложение вместе с непониманием превышает меру допустимого. „Книга рассчитана на лучшие дни“, на тот „нормальный порядок“, ту „нормальную жизнь“ и т. п., о которых автор неоднократно мечтает. Я полагаю, что „апендикс“ этот надо отрубить немедленно, если и „не субъективно“, т.-е. в книжном изложении, то во всяком случае „объективно“, в смысле осуществления этого изложения на деле, т.-е. в аудитории Петерб. Университета, другими словами, поручая, по крайней мере, эту часть курса другому лектору. 40 страниц—это лекция трехчасовая, которая, конечно, ничего не дала бы студенту, если бы она даже была составлена толково и беспристрастно. В настоящем виде она ничего, кроме вреда, приносить не может.

Вообще, Магазинер со своею системою изложения Советского строя в Советском Университете вроде чего-то придаточного не одинок. Это у нас почти что общепринятая система: сначала „естественное“ право буржуазии, а вслед затем в двух-трех словах „неестественное“, „необычное“ право большевиков. Что касается общей части книги, то ее мы могли бы обойти молчанием. Мало чего читает „автономный профессор“, а автономию, ведь, наши профессора понимают, как „субъективное право“ делать то, что отдельному профессору только угодно. Но если у нас были общества для защиты даже животных, то странно было бы оставить без защиты студенческую молодежь. Мы освободили, повидимому, эту молодежь от многих лишних предметов, как, напр., древних языков, чтобы взамен пичкать в их головы разный хлам теорий государствоведов, про которые проф. Гумплович, сам государствовед, так резко, но правильно, выразился: „Несчастьем надо признать, что вопрос о государстве попал в руки юристов... То, что они там мастерят и строят, имеет интерес только для них самих... они говорят о господствующих и побежденных теориях: мир не обращает внимания ни на те, ни на другие“. Из этих целых вагонов ученой литературы легко состряпать компиляцию в 1.000 или более страниц, и дальше компиляции не идет, конечно, и Магазинер.

Ново в нем разве то, что он пишет в год великой революции пятый и упоминает вскользь о марксизме, даже несколько благосклонно, хотя и с критикою. Но ведь марксизм оппортунистов ныне стал защитным цветом буржуазии. А даже называющихся марксистами беспощадно ныне надо проверить на счет их „пробы“.

„Что такое государство, где его источники, и в чем его цели? Эти вопросы до сих пор не решены в науке права“,—так начинает автор свой курс. Решает ли он их? Нет! Он сам в предисловии пишет, что он, приводя теории о „субъективном праве органа“, „не мог рекомендовать, как во всем правильную, ни одну из известных ему теорий органа, ибо ни одна из них не могла быть последовательно доведена до своего логического конца, не приводя в конечном итоге к теоретическому тупику“. Теоретический тупик—вот судьба всякой буржуазной науки права, вследствие ее лицемерия, двойственности, недоговоренности. И что сказать про автора, кончающего свою книгу в 424 страницы (я уже отбросил главу о Р.С.Ф.С.Р.) в 1922 году следующим детским лепетом: „Если сравнить возраст народа с возрастом человека, то мы легко увидим, что неограниченная монархия соответствует периоду малолетства, когда малолетний народ не вправе совершать никаких актов власти и он получает не по своему выбору опекуна, в лице монарха и т. д. Система народного представительства, т.-е. конституционная монархия и представительная республика аналогична несовершеннолетию, когда народ... себе выбирает попечителя и... его воля получает законную силу только после согласия попечителя—парламента. Наконец, в непосредственной республике, народ совершеннолетний... Это и есть высшая точка политического развития народа“ и т. д. Вся эта тирада занимает полстраницы!

Так писалась наука о государстве в старину вообще и особенно богата подобными образными описаниями органическая школа. Магазинеру принадлежит честь, что он этот прием повторяет в 1922 г. на чуть ли не марксистском факультете в „городе Революции“,—Питере... Его тонкое различие (ныне у нас отмененное)—опекуна и попечителя указывает на то, что автору не чужд и адвокатский мир. Его схема „непосредственной“ мировой республики могла бы с честью фигурировать на страницах любого эс-эровского или иного утопическаго „теоретического“ журнальчика.

Но если буржуазная наука может заниматься подобными карточными домиками, то для пролетариата вопрос о праве и государстве чертовски серьезен. Как будто бы уже за нами то время, когда марксисты вообще считали ниже своего достоинства думать или говорить о правовых теориях. А не так давно время, когда книги, подобные разбираемой, показались верхом объективного изложения своего предмета. Теперь среди марксистов самих уже начались споры о том, что̀ такое право. Но я как-то писал, что там, где лишь спорят о новом понятии права, еще твердо сидит старое понятие или нет никакого. Книга Магазинера, как курс „советского“ факультета, служит тому великолепною иллюстрациею.

Автор верно подчеркнул в предисловии близкую связь „государства и права“; мы, стоя на точке зрения революционной классовой борьбы, говорим о неразрывной связи „права и государства“. Право это является системою, порядком людских отношений, которую охранять призвано государство. Основанием тому служит борьба за классовый интерес. Ясно, что и автор не может обойти классовую борьбу молчанием, но он, верный себе, изобрел особое, я сказал бы, салонное понимание классовой борьбы. „Социальная дуэль“ (не смейтесь, товарищи)—таково подлинное название Магазинера (конечно, не им изобретенное) для этой борьбы классов. „Если государственная власть по источнику своему и является классовою,—наивно разбалтывает автор, то по задачам своим она должна стоять над классовою борьбою; формально она является судьею в борьбе классов и даже более того: она вырабатывает правила этой борьбы. В этом, с точки зрения правовой, заключается важнейшая задача государства“. И дальше идет речь уже „о нормах, регулирующих классовую борьбу“, которые автор так феодально-поэтически называет „кодексом правил социальной дуэли“, а в прозе это — „Устав о предупреждении и пресечении преступлений“. На деле, значит, тюрьма, расстрел, повешение против пролетариев? Да, но это ведь только на деле, а на словах господствует—полное равноправие. „В последнее время в случае массовых социальных конфликтов правительство сохраняет формальный нейтралитет (!), пока—социальная борьба не угрожает нарушить правовые отношения социальных сил; когда наступает эта угроза, правительство вмешивается в борьбу, прекращая ее средствами принуждения“. Заметьте, что все это относится исключительно к Западу, т.-е. буржуазному строю.

А этот „кодекс“ по Магазинеру именно и есть „право“. Право предполагает интересы общие для всех классов. В подтверждение этого положения автор повторяет теорию, близкую к знаменитой с начала войны „теории пожара“ в общем доме и тут же отвергает „пораженчество“, как „в принципе ложное и исключаемое теориею общего интереса“. „Только усвоив себе эту юридическую (или, расшифровывая по Энгельсу это слово,—буржуазную) точку зрения, мы можем понять ряд фактов современной правовой действительности“.

Но что же, в конце концов, право? Автор все снова возвращается к этому вопросу, но толка никакого. „Юридически закон, т.-е. право, представляет собой те нормы, согласно которым действовали бы люди, если бы ими руководил только правовой мотив, или, что еще пока-

зательнее, как *фактически действуют* люди, когда ими *руководил один лишь правовой мотив*". Значит, какая-то совсем особая научная Робинзонада: дальше идет уже какая-то сложная теория „*о фактически действующем праве*", т.-е. о том, что мы марксисты, называем системою общественных отношений, ибо „норма, которая уже перестала действовать, то-есть определять поведение людей, не *есть уже* норма права", но есть или пережиток, или тенденция будущего права. „Противоречие между... писанным законом и юридическим правилом, которое *фактически* действует—полно содержания и смысла". „Но в *идее* оба эти вида права стремятся к полному и совершенному совпадению". Значит, право есть не что-нибудь конкретное, а нечто „идейное", не совокупность норм и не система отношений, а нечто неуловимое, *существующее только в идее*.

А государство? Оно, хотя и *классового происхождения*, как признает автор, имеет для автора характер всенародный. „Государство есть *властно организованный* народ". Эта „связанность" основывается—„*на общественном интересе*, общем для всех классов". Сам автор признает, что это есть только „*идея общего интереса*". Значит, не факт классового происхождения государства и классового характера его власти, не конкретный классовый интерес, а—*голая идея общего интереса* дает определение государству. Таков типичный взгляд (буржуазного) юриста! Государственное *право* рассматривает государство, как *орган всего общества*, как учреждение, действующее *во всеобщем*, а не групповом *интересе*". Пусть себе рассматривает! А мы остаемся при своем классовом определении государства, как основанном на фактах, а не на одной идее.

Так путается наш профессор. Мы выше видели, что он в одном месте отождествляет закон с правом („закон, т.-е. право"). А несколько страниц дальше он пишет: источниками права являются: 1) закон, 2) обычное право, 3) практика государственных учреждений, 4) *неправо*, т.-е. те же три источника, но формально *неправомерно* возникшие. Значит, *закон есть не один закон, но даже и не закон*".

Это „неправо" переносит нас в революционную область. „Что касается силы *дореволюционнаго права, то всякий современный* правопорядок исходит из идеи *непрерывности* государства". И тут-то неправо превращается в право. Такое искусственное толкование отпадает, если стать на классовую точку зрения, ибо тогда победивший класс, отвергая право побежденного класса, возводит в право свои интересы, *оставляя в силе*, сознательно или несознательно, и часть сторон классового права. Автор же не дает даже определения самой революции по ее существу, а ограничивается дешевою игрою слов.

Занимавшись целых 300 страниц подобною ученою болтовнею, автор практическую задачу—изложение общегосударственного права—выполняет на 100 страницах. Он тщательно проводит разницу между конституционною монархиею и республикою, повторяя всякие старые признаки монархии и республики. Он должен признать, что бывают и выборные короли, но, говорит он на своем юридическом жаргоне,—„избрание или призвание короля есть *чисто фактическое* обстоятельство, безразличное или несущественное с *юридической* стороны". Почему это так, напр., в Норвегии или прежде в Польше?

И вся остальная книга является бессистемным нагромождением фактов и рассуждений без всякой руководящей идеи. „С одной стороны"—„с другой стороны". Я очень жалею, что я принял на себя „обязанность" или „обязательство", „внешнее" или „внутреннее" (не берусь решить после всего прочитанного) прочесть эту книгу и дать свой отзыв. Я не согласился бы

ни за что, если бы я не был введен в заблуждение помещением автора в число авторов „советских“ учебных пособий.

Для этой его книги я подобной рекомендации дать не могу. Автор от такого моего отзыва в убытке не будет, ибо оно послужит ему плюсом в глазах буржуазии. Там ему и место.

Но в одном я все-таки убедился. Прочитывая книгу, легко разобрать те различные пласты, какие в течение времени с 1918 года (как года первого издания) наносились в эту книгу. Я не видал первого издания и мне некогда его отыскать, но ясно, что полемика против пораженцев относится к 1918 г.; разные формальные возражения о неравенстве в Советах деревни и города и т. п. — к эс эровским влияниям в Питере. Отдельные выражения показывают, что автор прочел и мою книжку, хотя и без пользы для него, что он кое-что читал и из слов других товарищей. Не так ли у него образовалась его идея об этике, как о „психических правилах“? Не один Магазинер пострадал от нашей заразы. Мы внесли известное разложение в головы своих противников.

Острые моменты революции не прошли даром мимо них. Они тогда считали необходимым сделать известные „уступки“. А вот революция затянулась, по мнению других, совсем прекратилась. Один, другой сделал смелый шаг вперед и перескочил в ряды революционеров. Смелые и решительные умы или люди с расчетом. Но остальные стали искать отступления. И как капитализм сам не находил дороги назад, так и его идеологи путаются на этом отступлении. Кто считает отступление полным, кто только частичным; а как затушевать то, что в промежуток времени сказано? Это разложение в рядах противника нам в пользу. Но это разложение надо вскрывать беспощадно. Между тем, мы несколько следуем примеру тех времен, когда в университетах профессора „обязательные“ сочинения кончающих курс студентов, взвешивая на руках, тут же и по объему их оценивали: „весьма удовлетворительно“. Толстая книга—это хорошая книга! Автор каждой из 14 глав предпослал страницу или две со списками авторов и их сочинений: на глазомер: 1.500 книг или 15.000 печатных листов. Сам автор говорит: „все это стоило мне огромного труда“. I cant't help. Не моя вина!

П. Стучка.

Вяч. Полонский. „Бакунин (из истории интеллигенции)“, т. I Гос. Изд. Москва 1922, стр. 418.

Книга Полонского о Бакунине представляет собой первую часть намеченного им к изданию труда. Книга охватывает период жизни Бакунина до богства из Сибири в Европу. Она разбита на три части. Первая—до отъезда Бакунина за границу. Вторая — до ареста Бакунина в Дрездене. Третья—арест, саксонский суд, суд в Праге, выдача Бакунина русскому царизму, „Исповедь“, ссылка в Сибирь вплоть до отъезда Бакунина 9-го июля 1861 г. на „Стрелке“ из Николаевска.

Тов. Полонский дает жизнеописание Бакунина в рамке эпохи, в которой ему приходилось действовать. Популярное описание этой эпохи представляет значительную ценность книжки. Автор подробно останавливается на характеристике Европы 30 г.г. до 1848 г. Интересно рассказано о Марксе периода „Союза Коммунистов“. Соответствующая глава, не давая, конечно, ничего нового, сильно облегчает читателю правильное понимание взаимоотношений Бакунина с Марксом. Очень подробно освещены взгляды Бакунина на славянский вопрос, пожалуй, наиболее характерные для всего мировоззрения Бакунина в первый период его деятельности. Автор вполне прав, когда он подробнейшим образом разбирается в каждом документе, могущем характеризовать позицию Бакунина в славянском вопросе. Хо-

телось бы только, чтобы при анализе „Исповеди“ были глубже вскрыты те несомненные нити связи, которые сделали психологически возможным переход Бакунина с позиций своеобразного революционного славянофильства на позиции „кающегося грешника“.

Вопрос о том, была ли „Исповедь“ действительно покаянием отчаявшегося, потерявшего веру в революцию Бакунина или притворством, хитростью желающего вырваться из Алексеевского равелина революционера,— вероятно никому не удастся решить. Во всяком случае излагаемый Полонским материал дает основание для того или другого заключения, оставляя, в конечном счете, решение зависящим от общего отношения читателя к личности великого бунтаря. Предположение Полонского о том, что в Бакунинской „Исповеди“ имеются элементы и покаяния, вызванного отчаянием, и хитрости, вызванной напряженным желанием свободы во что бы то ни стало, заслуживает внимательного рассмотрения.

Книга написана популярным языком. Издана прекрасно. Ее с пользой прочтут все, интересующиеся как жизнью Бакунина в целом, так и особенно той огромной человеческой трагедией в Алексеевском равелине, действующими лицами которой были Николай I и Бакунин.

Я. Я-в.

Юлиан Борхардт. „Капитал“ Карла Маркса. Кооперативное Издательство „Московский Рабочий“. 1922 г. Стр. LXV+293.

Двойное пятидесятилетие—русского издания первого тома „Капитала“ и первого перевода I тома на иностранный язык—издательство „Московский Рабочий“ ознаменовало выпуском в свет книги Борхардта.

Переводу предпослано обширное—в шестьдесят слишком страниц—предисловие редактора перевода т. Шевердина:—„Общая характеристика „Капитала“. Центральное место в предисловии—II и V разделы: пятый—воспроизводит целиком яркую, сжатую характеристику „Капитала“, данную тов. Лениным; второй—„Основные мысли „Капитала“—в значительной мере насыщен сводкой общей характеристики трех томов, сделанной Розой Люксембург в разных ее сочинениях.

В четвертом разделе—„Капитал в России“—совершенно неожиданно, вне связи с общим ходом изложения, автор предисловия дает подробные биографические сведения об одном из переводчиков „Капитала“—Г. А. Лопатине. Если т. Шевердин счел возможным почти не касаться биографии Маркса и в главе—„Капитал—итог жизни Маркса“—биографические сведения даются вскользь и между прочим, то чрезмерное внимание, которое он уделяет Лопатину, кажется,—в данной связи,—неуместным и искусственным.

Недостатки архитектоники предисловия, хотя и нежелательны, но все же терпимы. Гораздо хуже обстоит дело с выяснением преемственной связи между экономистами классической школы и Марксом. Здесь,—гл. I, „Капитал“ и классическая политическая экономия“—т. Шевердин допускает очень существенное искажение перспективы развития экономической мысли. По его мнению, „классическая политическая экономия сумела обосновать тот экономический закон капиталистического общества, по которому стоимость товара создается трудом рабочего и определяется количеством общественно-необходимого абстрактно-человеческого труда,—необходимого для создания этой стоимости при данных общественно-экономических условиях... В глубь явлений, покрываемых этим законом, в анализ частной собственности на средства производства и обмена, классики-экономисты, буржуа проникнуть не могли вследствие своей классовой позиции. А в этом и было все дело дальнейшего экономического анализа. Дальше, глубже в анализ экономических явлений, их связи и значения, пошел коммунист Маркс (стр. VII).

Выходит, что теория трудовой стоимости была заимствована Марксом у классиков в готовом виде и ему осталось лишь применить ее к дальнейшему анализу экономических явлений. Между тем как в действительности дело обстоит далеко не так.

Теория трудовой стоимости прошла длинный путь развития, прежде чем отлилась в ту форму, которую ей придал автор „Капитала". Маркс получил зародыш теории, и ему пришлось основательно переработать воспринятое наследство.

Минуя В. Петти и физиократов, ближайшими предшественниками Маркса нужно считать Смита и Рикардо. Но Смит „постоянно смешивает определение стоимости товара рабочим временем, в нем заключенным, с определением его стоимости стоимостью труда", и у него находим „не только два, но три, а еще точнее, даже четыре противоположных взгляда на стоимость, которые очень удобно уживаются друг с другом" (Энгельс, „Анти-Дюринг", отд. II, гл. X. Из „Критических очерков"). Что же касается исследований Рикардо, то „они ограничиваются исключительно величиной стоимости" (Маркс, „К критике полит. эк.").

Заслуга Маркса в разработке теории стоимости огромна. Получив ее от классиков в виде почти лишь голого тезиса: источник стоимости—труд,— Маркс, приняв это положение за исходный пункт, развил свое учение об абстрактном и конкретном, о сложном и простом и общественно-необходимом труде, словом, дал полный анализ труда, образующего стоимость. Когда Родбертус, не внесший ничего нового в учение классиков о стоимости, бросил обвинение Марксу в плагиате, Энгельс достаточно подробно и убедительно разъяснил—в предисловии к „Нищете философии", написанном в 1884 г.—разницу между учением классической школы и Маркса.

В „Общей характеристике Капитала" не отметить роли Маркса в развитии теории стоимости, мало того, затушевать его роль, как это имеет место в данном случае,—не допустимо.

В виду того, что книга Борхардта несомненно получит, как она этого вполне заслуживает, широкое распространение, мы считали необходимым обратить внимание читателей на вышеуказанную, в лучшем случае, неточность. И это тем более, что самому Борхардту удалось счастливо избежать больших затруднений, стоявших на его пути при выполнении предпринятой им работы.

Овладеть учением Маркса необходимо каждому борцу за коммунизм и, в первую очередь, широким рабочим массам. Но на пути к преодолению „Капитала" стоит целый ряд препятствий.

Борхардт поставил себе целью не популяризировать марксистскую теорию, а „дать слово самому Марксу, изложить его произведение, его собственные слова так, чтобы каждый мог понять их с наименьшей затратой времени и труда",—и это ему в значительной степени удалось.

Все наиболее существенные проблемы, затронутые в „Капитале", за исключением теории ренты, освещены в 24 главах, на которые распадается книга Борхардта. Для уяснения точки зрения Маркса на тот или иной вопрос, автор, в одном случае, цитирует выдержки из „Капитала" в том порядке, как они даны у Маркса, сгущая материал и сокращая лишь размер данной, определенной главы—ср. главы 4, 5, 13, 15 и т. д.,—в другом случае, ему приходится комбинировать замечания Маркса, разбросанные в разных местах всех трех томов,—ср. гл. 1, 2, 6 и т. д.

По вопросу, относительно которого существуют некоторые разногласия в среде марксистов, а именно—относительно толкования понятия „общественно-необходимый труд",—Борхардт, являясь, очевидно, сторонником т. н. технической версии, приводит лишь соответственные места из I тома, и, вследствие этого, остается незаконченной характеристика труда, образующего стоимость, с количественной стороны.

К 24 главе —„Кризисы"—автором написано специальное добавление: „Сущность теории кризисов Маркса".

Чтение книги Борхардта предполагает уже некоторое знакомство, хотя бы по популяризациям (напр., Каутский. „Экономическое учение Карла Маркса"), с основными положениями марксистской теории.

Не претендуя на то, чтобы заменить „Капитал", работа Борхардта может служить, с одной стороны, введением в изучение „Критики политической экономии", с другой—компендиумом для тех, кто уже знаком с „Капиталом". Появление ее на русском языке несомненно нужно приветствовать [1]).

А. Мендельсон.

Г. Сальвиоли. Капитализм в античном мире. Этюд по истории хозяйственного быта Рима, перевод с французского Р. Гальперина, Всеукраинское Государственное Издательство. Харьков-Екатеринослав 1922 г.

Наконец, появился и русский перевод чрезвычайно ценной и интересной книги Сальвиоли.

Книге Сальвиоли дает ясную и в основных своих положениях верную оценку характера античного хозяйственного быта. Книга разбита на главы: I. Первоначальное накопление. II. Движимый капитал. III. Землевладение. IV. Мелкая собственность. V. Промышленность. VI. Сельская промышленность. VII. Капитализм. VIII. Экономический строй. IX. Великий экономический переворот. X. Античное хозяйство.

Само построение глав указывает, что автор попытался осветить вопрос, имели ли место в хозяйстве античного мира основные хозяйственные системы современного мира, и выяснить размах и место каждой отдельной отрасли в общем хозяйственном организме древнего мира. Сальвиоли объясняет задачу своей работы как попытку „понять, какое место занимал в хозяйстве античного мира капитал и чтобы „увидеть, достиг ли, например, Рим в своем развитии капиталистической формы производства". Следует обратить внимание на то, что этюд Сальвиоли охватывает главным образом (из десяти глав—восемь) историю хозяйства Рима и в период от второго века до Р. Х. вплоть по второй век империи, т.-е. период так называемого расцвета Рима.

Откуда в Риме появились в большом количестве деньги и богатства, какой класс и какими методами накопления обрел сокровища, кои могли бы быть пущены в оборот?

Воинственные земледельцы,—отвечает Сальвиоли.—Сокровища, накопленные на Востоке, в Галлии и во всем мире, богатства, извлеченные из эксплоатирующихся там копей, стали стекаться в Рим в виде добычи или военной контрибуции, в виде плодов грабежа или в виде налогов. Рим превратился на несколько столетий в крупный международный рынок богатств, заключающихся в металлах. Это был внезапный денежный поток, хлынувший в страну, очень бедную и не имевшую решительно никаких накопленных денежных богатств.

Какое применение нашли богатства? Римские капиталисты с жадностью набросились на займы, желая путем ростовщичества увеличить свои богатства, равным образом они усердно занялись скупкой земли. Иные эксплоатировали копи. На некоторых из них было занято до 40.000 человек, как, например, на серебряных копях в Карфагене, в Испании. Для их эксплоатации устраивались товарищества на паях. Рассмотрев мнения поэтов периода

---

[1]) Вышло на-днях второе издание Ю. Борхардта, и все указанные выше недостатки не только не устранены, но еще усугублены в некотором смысле новым предисловием—ответом „Современнику". Мы ни с какой стороны не можем одобрять подобные „диспуты" и нам совершенно непонятно, как это можно в предисловии к солидному труду вести спор с журналом.

империи, Сальвиоли приходит к выводу, что после помещения денег в недвижимости они не знали другого помещения для денег, как ростовщичество. Еще Маркс указал в „Капитале", что „скрытую пружину истории Римской республики составляет история ее земельной собственности".

Какие же размеры приняла скупка земли богатыми и в какой мере прав Плиний в своем утверждении, что „латифундии погубили Италию и провинции"?

На это явление обратил внимание еще Маркс, писавший в „Капитале", что „классовая борьба в античном мире разыгрывается в форме борьбы между должником и кредитором и в Риме кончается гибелью должника плебея, на место которого становится раб".

Сальвиоли полагает, что разбогатевшие и выскочки набросились на землю с ненасытной жадностью, лишая собственности крестьян, прогоняя мелких собственников и заменяя их рабами, которых доставляла в большом количестве и по дешевой цене война с ее пленниками и побежденными народами. „Разбогатев благодаря пуническим войнам и войнам в Азии, патриции завладели плодородными землями колоний и теми, которые составляли общественную землю. Удерживая вперед проценты на занятый капитал, они отняли у крестьян плоды их трудов; увеличив массу капиталов, они стали их помещать в покупки земельной собственности. Было бесполезно и мало практично продолжать одалживать мелким собственникам, с которых много взять уже нельзя было, так как с расширением культуры хлеба и других злаков цены пали, а продажа стала настолько затруднительной, что должник не был в силах уплатить по обязательствам. Тогда началась экспроприация. Свободные земледельцы были изгнаны и замещены рабами. Таким образом часть свободного земледельческого населения была переведена на положение наемников, и таким образом исчезла часть потомков колонистов, живших в колонии, где они должны были процветать.

Так, полагает Сальвиоли, образовались латифундии. Какую же часть обработанной земли занимали они по сравнению с мелкой собственностью? Сальвиоли показывает, что латифундии были преимущественно распространены там, где густота населения была меньше и где необработанных земель было больше; они особенно были распространены в области, где война истребила коренное население. Крупное землевладение не состояло из сплошных громадных земельных участков, сосредоточенных в одних руках. Богатым семьям принадлежало 20—30—40 имений в р а з н ы х провинциях.

Но на-ряду с оценкой укрупнения и сосредочения больших земельных участков в руках богачей, не следует упускать из виду часто забываемую историками стойкость мелкого землевладения, составлявшего одну из наиболее характерных сторон жизни Рима и даже главную основу его хозяйственного быта. Не только в Италии, но и в провинции и даже в Африке существовал довольно значительный класс населения, состоящий из мелких собственников, из плебеев, из свободных землевладельцев, которые являлись одним из наиболее крупных элементов экономической жизни если не Рима, то, по крайней мере, других частей империи. Из жизни античного Рима ничего нельзя объяснить, если не принимать во внимание существование класса, составлявшего ядро экономической и политической жизни городов и деревень.

Вот почему Сальвиоли и приходит к выводу, что „губительное влияние латифундии преувеличено. В эпоху, когда население редко, латифундии не являются бедствием для народного хозяйства: они занимают большую площадь земли, но не являются крупной хозяйственной единицей. Латифундии не подавляли соседние владения размерами производства, вложенного капитала, высотой поземельной ренты, как это было в Англии, классической стране крупного землевладения". Там, где не вмешивалась грубая сила и где проявлялась лишь игра экономических сил, мелкое землевладение удержива-

лось в широких размерах, так как оно одно только и было, возможно и только оно одно соответствовало земледельческому обществу и преимущественно натуральному хозяйству, господствовавшему в античном мире.

„Как мелкое крестьянское хозяйство, так и производство самостоятельных мелких ремесленников представляют экономическую основу классического общества в наиболее цветущую пору его существования",—писал в „Капитале" Маркс. К аналогичным выводам приходит и Сальвиоли.

Уже в раннюю эпоху мы находим в Риме многочисленный класс населения, занятый в промышленности; еще во II веке до Р. Х. мы встречаемся с постоянно увеличивающимся количеством всех видов ремесла, берущих работу из материалов заказчика. Вот почему важно выяснить вопрос, как этими ремеслами занимались, появилась ли уже фабрика, употреблялся ли капитал в целях промышленного производства, принадлежало ли преобладание крупной или мелкой промышленности и в какой степени пользовались наемным свободным трудом. Организация труда не шла дальше стадии ремесла, которое ограничивалось удовлетворением местных потребностей. Усиленный рост капитала не вызвал его прилива в промышленность, который бы побудил к процветанию фабрики и предприятия с крупным количеством рабочих рук. Формой хозяйства, которое дополняет домашнее хозяйство и удовлетворяет его потребности, является не вольно-наемный труд, а труд ремесленника, работающего у себя в мастерской или отправляющегося работать на дом. Лишь в виде исключения ремесленник продает купцам готовые изделия. Античный мир не знал крупной промышленности и не шел дальше ремесла. Ремесло же носило узко-местный характер.

— В Китае,—говорит Сальвиоли,—нет крупного производства ваз, а в Персии—ковров; и хотя эти товары находят себе сбыт и встречаются на наиболее отдаленных рынках—тем не менее организация отрасли промышленности, в которой эти товары изготовляются, не теряет своего примитивного характера,—ее основой являются ремесленник и небольшие семейные мастерские.

Если некоторые богатые семьи эксплоатируют при помощи рабов копи в своих латифундиях или образуют крупные строительные артели, то все это не изменяет общего направления промышленности Рима.

В сельской промышленности искусство земледелия заключалось лишь в том, чтобы эксплоатировать естественное плодородие почвы: продукты шли на удовлетворение местных потребностей. Даже для латифундий характерным является экстенсивное хозяйство, ибо единственный крупный рынок —Рим— из-за скверного состояния дорог и дальности не производил соответствующего воздействия на системы хозяйства.

Собранные и исследованные Сальвиоли факты дают ему основание полагать, что нет решительно никакого основания полагать, что капитализм проник в сельское хозяйство. Только по соседству с Римом—этим обширным рынком—сельское хозяйство приняло капиталистический характер; чем дальше от столицы, тем все больше этот характер исчезал.

Каковы же выводы Сальвиоли?—В Риме, говорит Сальвиоли, мы находим только капитал, приносящий проценты, т.-е. ростовщический и торговый капитал. Капитализм не мог совершить переворота в домашнем хозяйстве и ремесленном строе.

Античное италийское и римское хозяйство, будучи в основе своей сельским, стало уже извлекать выгоды от зарождающегося городского хозяйства. Господствующий класс городского населения состоял из землевладельцев, интересы которых носили глубоко аграрный характер, которые жили по большей части продуктами земли и домашнего хозяйства. Их хозяйственная деятельность протекала в rus, villa, где и проявлялась их деятельность; большую часть года они проводили вдали от городов, где находилась реме-

сленники и торговцы и к содействию которых они прибегали только по мере того, как было нужно пополнить пробелы домашнего хозяйства.

И капитализм, который в описанном виде скользил лишь по поверхности римского хозяйства, быстро исчез при первых признаках стеснений доходного хозяйства,—в эпоху великого экономического переворота.

— И,—заключает Сальвиоли,—античное хозяйство от современного, древние общества от новейших—отличает капитализм, этот позвоночный столб современного общества.

Этот вывод из анализа хозяйственного быта Рима дает Сальвиоли основание не соглашаться и с утверждением, занимающего особое место среди историков, Эд. Мейера. Мейер полагает, что с падением античного мира, достигшего высокой степени культуры, развитие начинается сначала, общественная жизнь снова возвращается к уже пройденным ступеням. Для Мейера крах античного мира—это „распад культуры, достигшей наивысшего развития и разлагающейся изнутри, при полной исправности внутреннего строя, без вмешательства сколько-нибудь опасного внешнего врага. Войны и прорвавшаяся анархия были следствием, признаком наступившего разложения“.

Показав своим исследованием римской истории неправильность утверждения Мейера, что капитализм в Риме вполне сформировался в последние годы республики, Сальвиоли логически опровергает и философию истории Мейера—о цикличности общественно-исторической жизни. Древний, античный мир не знал развитого капиталистического хозяйства, поэтому никаких аналогий с современной общественной жизнью он допустить не может. Капитализм лишь скользил по поверхности небольших участков античного мира. Капитализм в современном обществе—его основа и базис. Крах античной культуры не определяет краха современной культуры — таковы выводы из книги Сальвиоли.

Несколько слов об авторе рецензируемой книги Сальвиоли с 1884 года. Профессор итальянских университетов, он принадлежит к той, немногочисленной, но достойной внимания, группе профессоров итальянских университетов, в свое время увлеченных марксизмом. Сам Сальвиоли был ко времени выхода в 1906 г. в Париже „Капитализма в античном мире“—членом социалистической партии. Его марксизм далеко не ортодоксален. Терминология, установленная Марксом, видоизменяется Сальвиоли далеко не в сторону ее большей научности и выдержанности (см. его определения капитализма и ряд логических замечаний).

Издана книга опрятно. Перевод хороший. Следует лишь пожалеть об отсутствии перевода весьма интересного предисловия К. Каутского к немецкому переводу этюда. В этом предисловии Каутский дает блестящую оценку Бюхеровского учения о стадиях хозяйственной жизни). Перевод предисловия на русский язык был теперь весьма желателен. Вряд ли можно согласиться также с целесообразностью опущения всего ученого аппарата (примечаний), приводимого Сальвиоли. Его необходимо было привести, как это сделано в немецком переводе, в конце книги отдельным приложением.

Ар. Г.

Ответы редакции.

Натуралисту и др.— В редакцию поступило несколько отзывов на статью о Конгрессе Материалистов под псевдонимами, безъ указания адреса и фамилии пишущего. Такие корреспонденции не будут рассмотрены.

Изд. К-во „Материалист.“ Отв. редактор В. Тер.